This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

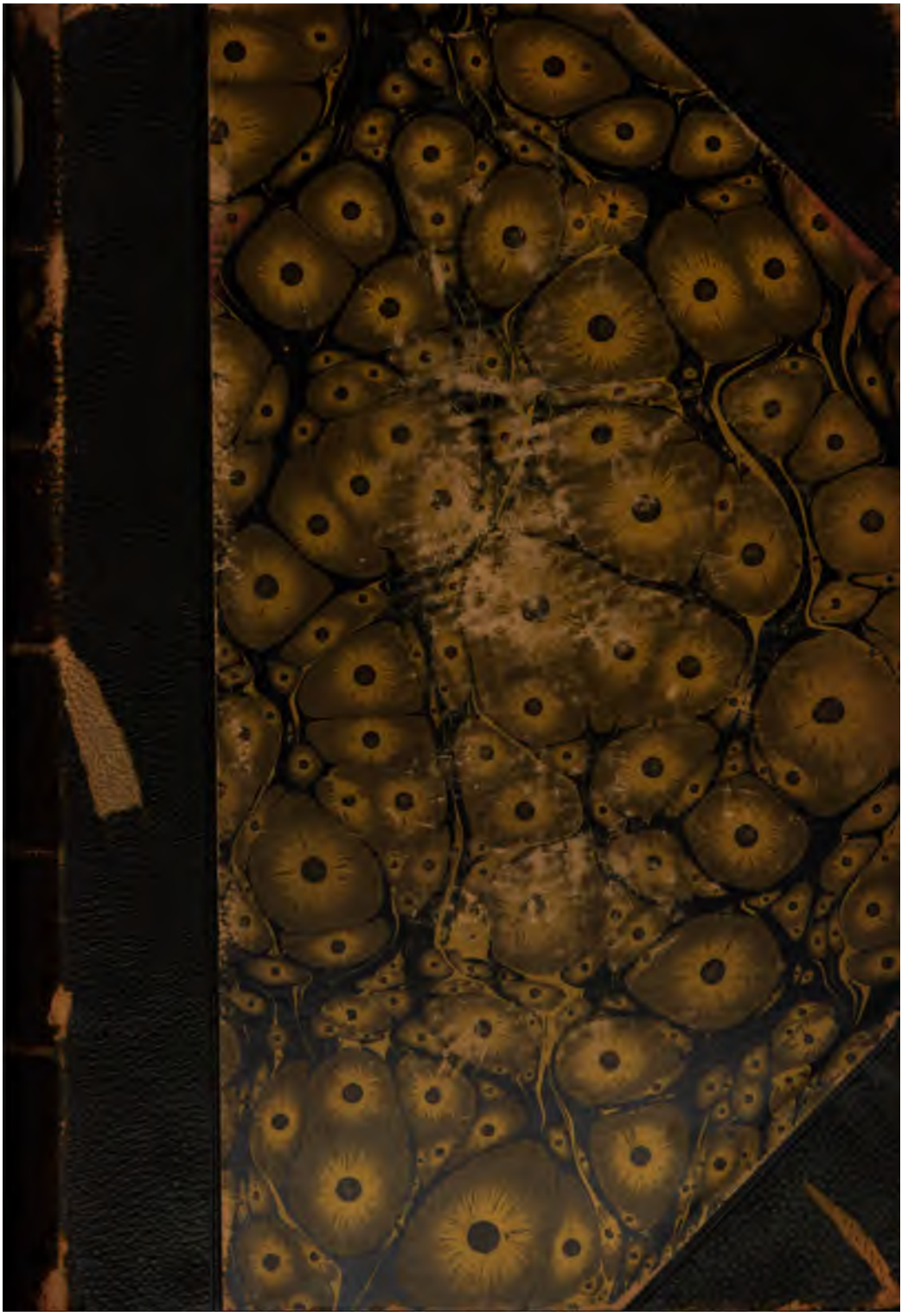
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Ga 112.675

Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND

Established by Professor E. A. SOPHOCLES of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books, (the ancient classics) or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books." (Will, dated 1880.)

2[illegible]

Philosophische Bibliothek.

Band 2.

Aristoteles' Metaphysik.

Übersetzt

und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen

von

Dr. theol. Eug. Rolfes.

Erste Hälfte.

Buch I—VII.

Leipzig,

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

1904.

Ga 112.675

Constantius Fund

Einleitung.

1. Die Metaphysik ist die Wissenschaft von dem Seienden als solchem. Da das Sein alles umfaßt, was gewußt werden kann, so nimmt die Metaphysik allen andern Wissenschaften gegenüber dieselbe Stellung ein, wie das Allgemeine gegenüber dem Besondern. Sie ist darum die leitende Wissenschaft, weil das Allgemeine die Regeln für das Einzelne in sich enthält. Jedes Wissen besteht aber darin, daß man den Gegenstand aus seinen Gründen erkennt. So sucht denn auch die Metaphysik die Gründe des Seienden als solchen zu erkennen. Dieses müssen die letzten und tiefsten Gründe sein. Denn sie sollen nicht das Seiende nach seiner Besonderheit erklären, die es der nächsten und Einzelursache verdankt, sondern insofern es des Seins teilhaftig ist, das, selbst allgemein und letzter Grund des Einzelnen, auch auf einen allgemeinen und letzten Grund von allem zurückweist. Die Metaphysik hat also zweierlei zu betrachten, einmal das Seiende im allgemeinen nach den ihm zukommenden Bestimmungen und dann die letzten Gründe alles Seienden. Es sind das aber keine zwei getrennten Objekte, sondern das zweite ist mit dem ersten gegeben, insofern ja nichts ohne seine Gründe gewußt sein kann: das Sein ist Objekt, die letzten Gründe sind das Ziel der metaphysischen Wissenschaft. Aristoteles bezeichnet auch oft als Objekt dieser Disziplin die Substanz, οὐσία. Das steht mit dem Gesagten durchaus im Einklang. Die Substanz ist das Seiende mit Vorzug, wie im Griechischen auch schon das Wort andeutet, das von seiend herkommt und eigentlich Wesenheit heißt. Die Substanz ist die Trägerin alles Seins; alles andere Sein ist nur etwas an ihr und durch sie und mit Bezug auf sie; und auch der letzte und allgemeine Seinsgrund ist Substanz, für sich bestehendes Einzelwesen.

Hiermit ist das Objekt der Metaphysik nach aristotelischer Auffassung im allgemeinen angegeben. Sehen wir nun, welches ihr Objekt im einzelnen ist.

Das Seiende teilt sich nach Substanz und Akzidenz, nach Möglichkeit und Wirklichkeit, das Akzidenz wieder nach den neun akzidentellen Kategorien, und so werden diese Begriffe in der Metaphysik ihre letzte Erklärung finden müssen, um so mehr, als der letzte Grund aller Dinge Substanz, Wirklichkeit, Tat ist und aus der kreatürlichen Substanz und dem Moment der Möglichkeit und des Leidens im endlichen Bereiche abgeleitet werden muss. Das Seiende hat aber auch gewisse allgemeine Eigenschaften und untersteht gewissen Bestimmungen, die die Metaphysik bespricht, und hieran knüpft sich eine sehr bemerkenswerte Folge. Auch der Satz der Identität oder des Widerspruchs, daß jedes mit sich selbst identisch ist und darum nicht zugleich sein Gegenteil sein kann, muß in der Metaphysik erörtert werden, und da auf diesen Satz alle andern sich stützen, so gewährleistet die Metaphysik mit ihm die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß. Sie ist also auch, wie wir es nennen würden, materielle Logik oder Noëtik.

Was die letzten Gründe des Seienden betrifft, so ruhen dieselben in Gott, der eine geistige Substanz ist. Insofern müßte Gott als das Urseiende neben und nach dem Seienden im allgemeinen der Gegenstand der Metaphysik sein. Aristoteles nimmt aber auch Sphärengeister oder Himmelsbeweger als allgemeine Ursachen an — eine Lehre nebenbei bemerkt, die bei der damaligen Vorstellung vom Weltgebäude und der Himmelsmechanik und bei der Unkenntnis der Bewegungsgesetze viel für sich haben mußte, und die noch nach dem Ende des Mittelalters weit verbreitet war —, und so haben auch die Sphärengeister als immaterielle Substanzen einen Platz in der aristotelischen Metaphysik, und Aristoteles bemüht sich sogar, ihre Zahl an der Hand der Sphärenumläufe festzustellen. Weiterhin aber rechnet er auch alle geistigen Substanzen zu den Objekten der Metaphysik, mithin auch die menschliche Seele ihrem höheren, geistigen Teile nach, während er sie nach ihrem sinnlichen Teile in die Naturphilosophie, die Physik, verweist. Diese Ausdehnung der Grenzen der Metaphysik, die von ihrem ursprünglichen Begriffe nicht

gefordert scheint, ist vielleicht eine Folgeerscheinung der hervorragenden Stellung, welche die getrennten Substanzen, d. h. die immateriellen Sphärenbeweger auf Grund eines astronomischen Irrtums in dem aristotelischen Systeme behaupten. Es läßt sich aber auch eine andere Erklärung aus Aristoteles selbst geben. Die geistigen Substanzen und der erkennende Geist sind relative Dinge, wie das Sinnenfällige und der wahrnehmende Sinn. Ist die Seele nicht geistig, so erkennt sie auch nichts Geistiges, und Metaphysik ist nicht möglich, und so gehören Metaphysik und die geistige Seele zu einander, wie die beiden Seiten eines Verhältnisses, und fallen unter ein Wissen.

Wir hörten, daß Aristoteles in die Reihe der geistigen Substanzen ohne Grund die bewegenden kosmischen Kräfte aufgenommen hat. Ebenso hat er irrtümlich die himmlischen Körper, die von ihm und allen Alten angenommenen Sphären und die in ihnen vermeintlich befestigten und mit ihnen sich umdrehenden Sterne, für eine eigene Art von Körpern, wesentlich unterschieden von den irdischen, angesehen. Sie sollten unvergänglich und keinem andern Wechsel als dem des Ortes, durch Umdrehung an derselben Stelle, unterworfen sein. So konnte er denn drei Arten von Substanzen unterscheiden, die vergänglichen, die unvergänglichen und die unbewegten, die Sphärengeister nämlich, und diese Einteilung seiner Metaphysik gewissermaßen zu Grunde legen. Demnach steht die Substanz bei ihm auch einigermaßen auf Grund irriger Vorstellungen im Vordergrunde. Dazu kommt noch folgendes. Die großen philosophischen Systeme, die dem seinigen unmittelbar vorausgingen, das pythagoreische und das platonische, stellten nach der irrigen Auffassung, die er von ihnen hatte, falsche Substanzen auf, die Zahlen und die Ideen. So wird denn der Bekämpfung dieser imaginären Substanzen ein weiter Raum zugemessen, ganze Bücher füllen die polemischen Ausführungen über die Substanz, und auch da, wo sie positiv entwickelt wird, geschieht es vielfach im ausgesprochenen oder stillschweigenden Gegensatz zu der Zahlen- und Ideenlehre. So ist die weitläufige Erörterung im siebenten Buche über die Substanz und die substanziale Form in den sinnlichen Dingen wohl hauptsächlich angestellt, um die platonische Idee durch die Form zu ersetzen. Aristoteles selbst ge-

steht, daß diese Erörterung eigentlich nicht in die Metaphysik, sondern in die Physik gehört. Denn die Physik hat nicht bloß das stoffliche Element in den körperlichen Dingen, sondern auch vor allem ihre Form zu betrachten.

Wir sehen also, daß die Gestalt der aristotelischen Metaphysik auch von zufälligen und zum teil unberechtigten Faktoren herrührt. Man kann dies offen sagen, ohne ihren hohen Wert und Wahrheitsgehalt zu läugnen. Ihre bleibende Bedeutung läßt sich um so wirksamer geltend machen, je bestimmter man das Veraltete und vielleicht von vornherein Verfehlte ausscheidet. Wie vorteilhaft hebt sich z. B., um an dieser Stelle nur dieses zu sagen, die aristotelische Definition der Metaphysik von der heutzutage vielfach üblichen ab! Er sagt: sie ist die Wissenschaft des Seienden als solchen, die Modernen: sie ist die Wissenschaft vom Übersinnlichen. Er hat damit ausgesprochen, daß sie einen allgemeinen und fundamentalen Charakter hat. Wie aber läßt sich dies aus der anderen Definition ableiten? Heißt übersinnlich soviel wie geistig, so haben wir ein Stück der Wirklichkeit vor uns; heißt es, was über die sinnliche Erkenntnis hinausgeht, so liegt das immer vor, wo man etwas weiß und nicht bloß wahrnimmt. Es wird also die Metaphysik mit der Wissenschaft verwechselt. Auch weiß man nicht, ob das Übersinnliche seiend oder blos gedacht ist. Auf Grund seiner Definition bekommt Aristoteles ferner zwei Teile der Metaphysik, die Ontologie als Wissenschaft vom Seienden im allgemeinen — diesen Teil könnte man eigentlich Metaphysik nennen; denn das Allgemeine kommt auf analytischem Wege nach dem Einzelnen, wie es die Physik betrachtet —, und die Theologie oder erste Philosophie — zwei Namen, die Aristoteles der von ihm selbst nicht so genannten Metaphysik gibt —, als Wissenschaft von Gott und von den Ursachen des Seienden überhaupt. Die Neueren aber bekommen erst zwei Teile von zweifelhafter Herkunft, die Ontologie und die spezielle Metaphysik, als Wissenschaft von den letzten Ursachen. Dann wird die spezielle Metaphysik wieder dreifach geteilt, in Kosmologie, Psychologie und Theologie. Die Theologie soll dann die letzten Gründe der Welt, also alles Seienden als Seienden erforschen, die Kosmologie aber die letzten Gründe der körperlichen Welt, nicht insofern sie ist,

sondern insofern sie körperlich ist, und die Psychologie die letzten Gründe der seelischen Erscheinungen, nicht insofern sie Erscheinungen sind, sondern insofern sie seelisch sind. Wo bleibt da die Einheit der metaphysischen Wissenschaft?

2. Wir wollen nun übersichtlich angeben, wie die Metaphysik in der vorliegenden Schrift zur Darstellung gebracht wird. Das Werk, wie es uns überliefert ist, umfaßt vierzehn Bücher.

Im ersten Buche steht nach einer Einleitung über das Wissensbedürfnis des Menschen und die Natur des Wissens im allgemeinen und über Wesen, Wert und Ziel der metaphysischen Wissenschaft insbesondere (K. 1—2) eine Übersicht über die älteren philosophischen Systeme (K. 3—5) und das Platos (K. 6), aus der sich ergibt, daß alle Philosophen im Grunde dieselben Ursachen gesucht haben, die Aristoteles in der Physik aufgestellt hat: Materie, Form, wirkende Ursache und Zweck (K. 7). Dann folgt bis zum Schlusse eine Kritik der früheren Systeme, die den doppelten Zweck verfolgt, sich der annehmbaren Ergebnisse der Alten zu versichern und den eigenen Ergebnissen durch Hinweis auf die Schwächen und Mängel in den abweichenden Ansichten vorzuarbeiten.

Durch das kleine zweite Buch wird der Gang, den die Erörterung nach einer Schlußbemerkung im ersten Buche zunächst nehmen sollte, aufgehalten. Dieses zweite Buch, in drei Kapitel geteilt, gibt sich als eine Art zweiter Einleitung. Es entwickelt einige Gedanken über die Metaphysik als Wissenschaft. Sie ist die Wissenschaft der Wahrheit. Die Wahrheit zu erkennen ist für den Menschen teils leicht, teils schwer. Die Metaphysik ist imstande, sie zu erforschen, da sie die Gründe der Dinge, die überall vorhanden sind und nirgendwo ins endlose verlaufen, finden kann. Bei der Unterweisung in dieser Disziplin ist auf die Eigenart der Zuhörer gebührende Rücksicht zu nehmen.

Jetzt folgen im dritten Buche die Aporien, die schon das erste am Schlusse angekündigt hatte, eine Reihe von Fragen über die Metaphysik und aus der Metaphysik. Aristoteles erklärt es für nützlich, solche Fragen der positiven Darlegung vorauszuschicken, weil sie der Forschung ihr Ziel und ihre Aufgabe zeigen, und die Er-

örterung des Für und Wider die Sache von allen Seiten ins Licht stellt. Zuerst zählt er die Aporien einfach auf (K. 1), dann bespricht er sie unter Anwendung des methodischen Zweifels, ohne sie zu erledigen, indem er die Gründe für die entgegengesetzten Auffassungen entwickelt (K. 2—6).

Das vierte Buch bestimmt die Aufgabe der Metaphysik durch Aufstellung ihrer Definition und sichert ihr vorbereitend den Platz durch Nachweis der Erkennbarkeit der Wahrheit. Die Definition der Metaphysik kennen wir schon. Sie ist die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem und den ihm als solchem zukommenden Bestimmungen, sie betrachtet seine ersten Ursachen (K. 1). Sie ist eine einige Wissenschaft trotz des weiten Umfanges ihres Objektes, und hiermit erledigt sich die erste von den früher aufgeworfenen Aporien; denn alles Seiende steht in Beziehung zur Substanz, die ihr erster Gegenstand ist. Sie handelt auch vom Eins, das mit dem Seienden zusammenfällt, und vom Vielen als dessen Gegensatze; auch handelt sie unbeschadet ihrer Einheit von gleich und ungleich, vom Ganzen und vom Teil, von Gattung und Art; denn das sind alles Bestimmungen des Seins im allgemeinen (K. 2). Auch die Denkprinzipien, und hiermit behebt sich eine weitere Aporie, gehören in diese Wissenschaft. Denn sie gelten vom Seienden, und zwar vom Seienden überhaupt. Das sicherste Prinzip ist aber der Satz des Widerspruchs, da niemand zugleich dasselbe glauben und nicht glauben kann (K. 3). In den folgenden Kapiteln (K. 4—8) wird dieser Satz verteidigt, eigentlich beweisen läßt er sich nicht, ebenso der Skeptizismus in seinem Ursprunge erklärt und widerlegt, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten verteidigt und dann noch eigens die Sätze, daß alles falsch und daß alles wahr, und alles bewegt und alles unbewegt ist, zurückgewiesen.

Das fünfte Buch schiebt sich wieder ohne äußere Verbindung in die Reihe der metaphysischen Bücher ein. Es erklärt eine Anzahl von philosophischen Ausdrücken, wie Prinzip, Ursache, Element, Eins, Teil, Ganzes, Gattung, Falsches usw. Innerlich ist es nicht ohne Verbindung mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden. Denn es hieß vorhin, daß derlei Begriffe in die metaphysische Erörterung gehörten, und im folgenden wird oft stillschwei-

gend oder auch ausdrücklich auf die gegebenen Begriffsbestimmungen Bezug genommen. Auch ist die Reihenfolge, in welcher die Ausdrücke erklärt werden, wenn auch nicht eigens begründet, doch nicht willkürlich, wie man hie und da geneigt ist anzunehmen. Thomas v. Aquin sucht in seinem Kommentar nicht ohne Erfolg die Ausdrücke, wie sie nacheinander stehen, in ein System zu bringen.

Das sechste Buch ist auch noch vorbereitend. Es dient der näheren Orientierung über die Natur und die Aufgabe der Metaphysik, indem es ihr Verhältnis zu den andern Wissenschaften bestimmt und gewisse Objekte von ihrer Betrachtung ausschließt. Es gibt hervorbringende Wissenschaften, die Künste, handelnde, die Ethik und Politik, und betrachtende oder theoretische, und zu diesen gehört die Metaphysik. Während aber die anderen theoretischen Disziplinen ein einzelnes Seiendes betrachten, betrachtet sie das Seiende überhaupt; während die anderen ihr Objekt als vorhanden und gegeben betrachten, ohne auf die Erklärung seines Wesens sich einzulassen, leistet die Metaphysik für sich und die anderen Disziplinen beides, sie stellt den Bestand und sie stellt die Natur des Objektes fest. Es gibt drei theoretische Wissenschaften oder Philosophien, die Physik, die Mathematik und die erste Philosophie oder Theologie. Die Physik betrachtet das natürliche sinnliche Sein als sinnliches, die Mathematik das sinnliche Sein ohne die sinnlichen Eigenschaften nur vom Gesichtspunkte der Größe oder Ausdehnung, die erste Philosophie das Sein ohne alle materielle Zutat (K. 1). Aus der Betrachtung der Metaphysik scheidet aus erstens das zufällige Sein, von welchem es überhaupt keine Wissenschaft gibt (K. 2), und welches zwar eine Ursache hat, aber eben eine zufällige (K. 3), zweitens das intentionale Sein, das im Verstande als Wahres und Falsches auftritt; denn die Metaphysik handelt von dem Seienden, das eigentlich ist und insofern es ist, und nicht insofern es gedacht wird (K. 4).

Das siebente Buch nimmt die positive Darstellung mit der Erörterung der Substanz auf. Die Substanz ist nämlich gegenüber den Akzidenzien der eigentliche und erste Gegenstand der Metaphysik, weil sie eigentlich und vor-

züglich Seiendes ist (K. 1). Welche Dinge Substanz sind, darüber bestehen geteilte Ansichten (K. 2). Was aber die Substanz ist, das lässt sich, wenn man auch fremde Meinungen berücksichtigt, in vierfacher Weise angeben. Sie ist erstens das wesentliche Sein (die Natur des Dinges), zweitens das Allgemeine (die Idee), drittens die Gattung (das Seiende und das Eins) viertens das Subjekt (das Ding selbst). Das letztere teilt sich in Materie, Form und Kompositum aus beiden. Von der Form der sinnlichen Substanzen soll zunächst gehandelt werden (K. 3). Denn durch die sinnlichen Dinge gelangen wir zur Erkenntnis der übersinnlichen Dinge. Die Form berührt sich aber mit dem Begriff oder dem wesentlichen Sein, τὸ τί ἦν εἶναι. Darum ist dieses zu untersuchen. Wesentliches Sein eines Dinges ist das, was ihm an sich, καθ' αὑτό, zukommt. Die Akzidenzien haben kein eigentliches wesentliches Sein, weil sie auch kein eigentliches Was sind. Sie haben darum auch keine eigentliche Definition (K. 4). Das folgt auch daraus, daß ein zusammengesetztes, wie z. B. weißer oder blasser Mensch, sich nicht eigentlich, d. h. nicht durch Angabe von Gattung und Art, definieren lässt. Bei Definition des Akzidenz muß man die Substanz hinzusetzen (K. 5). Das wesentliche Sein ist nicht getrennt und verschieden von seinem Inhaber, dem Ding (K. 6). Das Ding entsteht dadurch, daß ein anderes es hervorbringt, in welchem sein wesentliches Sein sich schon irgendwie vorfindet (K. 7). Beim Werden wird nicht eigentlich die Form, sondern das ganze Ding. Die Form wird mit dem Ding, und sie existiert auch nur mit ihm und nicht getrennt für sich (K. 8). Auch beim zufälligen Werden findet die Form sich schon irgendwie vor (K. 9). Das wesentliche Sein oder die Form ist eigentlich die Art, die mit andern Arten eine Gattung ausmacht. Die Teile der Art sind Teile des Begriffs, nicht die Teile des Individuums (K. 10). Teil der Art ist auch die Materie im allgemeinen; das gilt sogar für die Geometrie; die Art ist also vom Stoffe nicht zu trennen (K. 11). Der Begriff ist eine Einheit, weil er das Ding an sich ohne akzidentelle Zutaten bezeichnet, und dieses Ding an sich ist der Artunterschied oder die Art selbst, die nicht durch Zusammensetzung mit der Gattung, sondern dadurch entsteht, daß die Gattung sich in der Art verwirklicht (K. 12).

Die Art ihrerseits verwirklicht sich nur in den Individuen, das Allgemeine ist nicht Substanz (K. 13). Damit sind die Platoniker widerlegt, die die Arten als Ideen subsistieren lassen (K. 14). Auch insofern sind sie widerlegt, als nur die Art, nicht das Einzelding sich definieren läßt; die Ideen sollen aber wie ein Einzelwesen für sich bestehen, also lassen sie sich nicht definieren, und es gibt kein Wissen von ihnen (K. 15). Auch das Eins und das Seiende ist nicht Substanz; es ist ja ebenfalls allgemein. Die Substanzlehre der Platoniker kommt daher, dass sie die Substanzen nicht finden können, welche wirklich Ursachen sind und jenseits der vergänglichen und auch der sinnlichen Natur ihre Stelle haben (K. 16). Der Begriff der Substanz und der Form ist noch dahin zu ergänzen, dass sie nicht bloß das ist, was ein Ding an sich ist, sondern auch sein Prinzip. Denn immer fragt man, warum ist ein Ding etwas, bis man an der Form ankommt, von der man nicht mehr fragt: warum ist der Mensch ein Mensch oder das Tier ein Tier. Auf diesem Wege, nach dem Warum und dem Prinzip fragend, gelangt man vielleicht auch zu den wirklichen übersinnlichen Ursachen der sinnlichen Substanzen (K. 17).

Das achte Buch handelt von der sinnlichen Substanz in anderer Weise. Im siebenten wurde die logische Betrachtungsweise angewandt, was Ar. im vierten Kapitel als seine Absicht ausgesprochen hatte. Es wurde von der Definition der Substanz, den Teilen der Definition u. s. w. gesprochen. Im achten aber erklärt er die Substanz aus ihren Seinsprinzipien, Materie und Form. Die Materie ist Prinzip (K. 1), aber auch die Form; denn ihr danken die Dinge ihr Wesen (K. 2). Es folgen Bestimmungen über die Form im Hinblick auf die platonischen Anschauungen von der Idee und der Zahl (K. 3), über die Materie, ihr Verhältnis zur Verschiedenheit der Dinge, ihre Unvergänglichkeit in den Himmelskörpern, ihr Verhältniß zu den akzidentellen Veränderungen (K. 4), zu den Dingen, die ohne Werden und Vergehen sind und nicht sind, zu dem Habitus und zur Privation (K. 5). Endlich wird die Vereinigung von Materie und Form betrachtet; es wird betont, daß die Platoniker mit ihren getrennten Formen die Einheit der sinnlichen Substanz nicht erklären können, während sie aus dem richtigen Begriff der Form

insofern einleuchtend wird, als die Form die Wirklichkeit der Materie ist. Diese Erklärung kann auch auf das Mathematische angewandt werden; das Immaterielle aber ist ohne weiteres durch sich selbst eins (K. 6).

Das neunte Buch behandelt das Seiende als mögliches und wirkliches Sein. Im Anfang des siebenten Buches hatte Ar. das Seiende nach den zehn Kategorien unterschieden. Unter diesen ist es die Substanz, von der die andern abhängen, und ohne die sie nicht definiert werden können. Darum wurde von ihr sozusagen allein gehandelt. Alles Seiende teilt sich aber auch nach Möglichkeit und Wirklichkeit oder in Potenz und Aktus, und darum wird es im neunten Buche unter diesem Gesichtspunkte erörtert. Auch diese Erörterung bereitet die Erkenntnis der höchsten Substanz und allgemeinen Ursache vor. Vom achten Kapitel an werden wir belehrt, daß der Aktus in jeder Beziehung der Potenz vorangeht; dadurch wird die Lehre vorbereitet, daß die erste Ursache reiner Aktus, lautere Wirklichkeit ohne jedes passive Vermögen ist. Das Buch handelt von der Potenz in fünf, vom Aktus in zwei und vergleicht sie mit einander in drei Kapiteln. Es gibt aktive und passive (K. 1), vernünftige und unvernünftige Potenzen (K. 2). Die Potenz kann da sein, ohne schon Aktus geworden zu sein (K. 3), nicht ohne Aktus werden zu können (K. 4); der Aktus folgt auf sie nach bestimmten Gesetzen (K. 5). Der Aktus ist ein weiterer Begriff als die Bewegung, er läßt sich nicht an sich, sondern nur gegenüber der Potenz erklären (K. 6). In der Potenz zum Aktus ist etwas nur unter bestimmten Bedingungen (K. 7). Der Aktus ist früher als die Potenz dem Begriffe, der Zeit — freilich nur beziehungsweise — und der Substanz nach (K. 8). Er ist besser als sie (K. 9 — 1051 a 21) und geht ihr auch der Erkenntnis nach vor (K. 9. 1051 a 21 — K. 10).

Das zehnte Buch erörtert das Seiende, insofern es Eins ist, und insofern sich an den Begriff der Einheit noch andere Begriffe anschließen. Das Eins und das Seiende lassen sich miteinander vertauschen, und Ar. hat im vierten Buche erklärt, daß die Metaphysik auch vom Eins zu handeln habe. In den zwei ersten Kapiteln wird das Eins für sich erörtert, in den folgenden gegenüber dem Vielen. Die Einheit bedeutet immer Unteilbarkeit, darum ist das

Eins auch Maß (K. 1). Es ist an sich keine Substanz, so wenig wie das Seiende, sondern deren Prädikat (K. 2). Die Einheit ist Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit. Die Vielheit je deren konträres Gegenteil (K. 3). Die Konträrietät ist der grösste Gegensatz oder Unterschied; an sie knüpfen sich verschiedene Fragen, die erörtert werden (K. 4—7). Zur Kontrarietät gehört auch der Unterschied der Art, der dadurch zustande kommt, daß dieselbe Gattung sich anders und anders besondert (K. 8). Es gibt eine Kontrarietät, die kein Artunterschied ist, der sexuelle Unterschied (K. 9), und eine, die sogar ein Gattungsunterschied ist, der Unterschied des Korruptibeln und des Inkorruptibeln (K. 10).

Was den Inhalt des elften Buches betrifft, so ist es eine strittige Frage, ob derselbe sich in angemessener Weise in den Zusammenhang fügt. Es enthält nämlich kurzgefaßte Wiederholungen aus dem vorausgehenden Teil der Metaphysik und auch aus der Physik. Dieser Tatbestand wird in verschiedener Weise erklärt oder beurteilt. Wir führen hier zwei Ansichten an. Nach Thomas v. A., dessen Analyse des elften Buches wir gleich hersetzen werden, sind diese Teile eine Zusammenfassung, bestimmt, einen Überblick über früheres zu geben, um unmittelbar die folgende Abhandlung von den allgemeinen und höchsten Ursachen, den von der Materie getrennten Substanzen, vorzubereiten. Andere, wie Bonitz, halten dafür, daß der erste Teil des 11. Buches, der bis ins 8. Kapitel 1065 a 26 gehen soll, eine von Ar. selbst herrührende kürzere und zeitlich frühere Fassung des 3. 4. und 6. Buches ist, während der zweite Teil ein Exzerpt eines Andern aus der Physik darstellt. Das elfte Buch faßt nun nach Thomas solche Erörterungen zusammen, die der Betrachtung der Substanz vorausgehen, während die erste Hälfte des zwölften solche zusammenfaßt, die die Substanz selbst betreffen. Die Erörterungen der ersten Art umfassen dreierlei: erstens gewisse Aporien aus dem dritten Buche der Metaphysik, die in den beiden ersten Kapiteln zusammengefaßt werden; zweitens Erörterungen des vierten Buches über die Metaphysik als Wissenschaft, ihr Objekt (K. 3—6) und ihr Verhältnis zu den andern Wissenschaften (K. 7); drittens Erörterungen aus dem sechsten Buch und aus der Physik über das unvollkom-

mene Sein, denen die Ausführungen in den fünf ersten Kapiteln des zwölften Buches über das Seiende schlechthin oder die Substanz entsprechen. Dieser dritte Teil der Erörterungen umfaßt einmal das zufällige Sein und die zufällige Ursache (K. 8) und dann die Bewegung als unvollendete Wirklichkeit oder Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit, und zwar die Bewegung an sich (K. 9), das Unendliche als Eigenschaft der Bewegung (K. 10) und die Arten der Bewegung (K. 11—12).

Das zwölfte Buch bringt in den ersten fünf Kapiteln Rekapitulationen über die Substanz aus dem siebenten und achten Buch der Metaphysik und dem ersten Buch der Physik. Die Metaphysik hat die ersten oder höchsten Gründe des Seienden zu betrachten. Das erste Seiende ist aber die Substanz, also hat sie die Ursachen der Substanzen zu betrachten. Es sind aber drei Substanzen, die sinnliche, die wieder in zwei zerfällt, die korruptible und die inkorruptible, deren bewegende Prinzipien im zwölften Buche auf ihre Zahl untersucht werden, und als dritte die übersinnliche Substanz. Diese ist nach den Platonikern getrennt von der sinnlichen Substanz als Idee und Zahl, welche beiden aber auch von manchen Platonikern als eine Natur gefaßt werden, nach den Pythagoreern nicht getrennt und nur als Mathematisches zu denken. Die sinnlichen Substanzen als sinnliche, nicht als seiende, fallen unter die Physik, die übersinnliche gehört in die Metaphysik (K. 1). Die sinnliche Substanz wird bis Ende K. 3 nach ihren Prinzipien betrachtet und besteht aus der Materie, worüber K. 2 bis 1069 b 32 und der Form. Von ihr wird bis 1070 a 9 an sich gehandelt, dann im Vergleich zum Kompositum aus Materie und Form. Im 4. und 5. K. wird untersucht, ob die Prinzipien der Substanz und die der anderen Kategorien dieselben sind oder verschieden. Sie sind dieselben, sodaß mit den Prinzipien der Substanz auch die Prinzipien aller andern Kategorien angegeben sind, wenn sie freilich in anderem Sinne auch wieder nicht dieselben sind. Die fünf letzten Kapitel des 12. Buches enthalten die Lehre von der unbewegten und übersinnlichen Substanz, der Gottheit und den Sphärengeistern, und stellen die Höhe und Vollendung des ganzen Werkes dar. Es muß eine ewige und unbewegte Substanz geben. Denn es gibt etwas anderes, was ewig ist, die

Bewegung des Himmels. Es gibt also ein ewiges Bewegendes, und dieses muß aus sich lautere Tat und Wirklichkeit sein. Denn wäre es Vermögen, so fehlte das aktuelle Prinzip, durch das es in die Wirklichkeit überführt würde, um tatsächlich zu bewegen. Am Anfang aller Dinge steht also die Tat (K. 6). Diese Tat ist zugleich Substanz. Und diese Substanz ist auch das erste Intelligible und das erste Appetible, die lautere Wahrheit und das Höchste Gut. Denn von ihr gehen auch als letztem Grunde die Bewegungen im Reiche des Geistes aus. So bewegt sie denn, selbst unbewegt, als Gegenstand der Liebe, indem sie durch die Macht der Wahrheit und Gutheit alles an sich zieht und beherrscht. Sie ist das subsistierende ewige Leben, lautere Erkenntnis und lautere Glückseligkeit. Hiermit stimmt auch der gemeine Glaube überein. Denn man hält Gott für ein ewiges vollkommenes Lebewesen. Ihm kommt ewiges Leben nicht nur zu, sondern er ist es. Am Anfang aller Dinge steht mithin nicht das Unvollkommene, wie die Anhänger der Entwicklungslehre, die Pythagoreer und Speusippus wollen, sondern das Vollkommene (K. 7). Das achte Kapitel untersucht die Zahl der übrigen immateriellen Substanzen, der Sphärengeister. Das neunte Kapitel handelt von der ersten Substanz als der lauteren Wahrheit und Erkenntnis, das zehnte und letzte von ihr als dem höchsten Gute und dem letzten Ziel aller Dinge. Gott erkennt sich selbst, die lautere Wahrheit und Vollkommenheit, sonst nichts. Er ist Denken des Denkens. Er umfaßt alles in einer Anschauung und denkt nichts Zusammengesetztes wie wir, wenn wir im Urteil verbinden und trennen. Gott ist Endziel. Die Dinge entsprechen ihrer Bestimmung in doppelter Weise, einmal und vorzüglich dadurch, daß sie auf das höchste Ziel hingerichtet, mit diesem übereinstimmen, und dann dadurch, daß sie so die eigene Vollendung finden. Denn durch die gemeinsame Beziehung auf ein Ziel, die aber die Eigentümlichkeit des Einzelnen berücksichtigt, entsteht die Ordnung, die das immanente Gut des Weltalls ausmacht. So ist denn das Prinzip gefunden, aus dem die Wirklichkeit sich begreift, und ohne das es keine genügende Erklärung des Seienden gibt. Es muß ein einiges Prinzip sein, sonst fehlt der Zusammenhang der Dinge. „Vielherrschaft ist kein nützliches Ding, ein Herrscher nur walte!“

Dieser Vers ist der schöne und wirkungsvolle Abschluss der Metaphysik und zeigt uns in Gott das letzte Ziel des Wissens, jenes Wissens, das nach den Anfangsworten der Metaphysik ein Bedürfnis der menschlichen Natur ist.

Die beiden letzten Bücher handeln polemisch von den Ideen und Zahlen. Sie haben ursprünglich an einer früheren Stelle gestanden, vor der positiven Darlegung der Lehre von der übersinnlichen Substanz, wie man aus den ersten Sätzen des 13. Buches ersieht. Ihren Inhalt werden wir später in den Anmerkungen analysieren, da er für den Plan des Ganzen ohne Belang ist.

3. Die gegebene Übersicht konnte uns schon davon überzeugen, daß die Metaphysik des Aristoteles der letzten Form ermangelt. Sie ist kein Werk aus einem Guß. Das 2. und 5. Buch steht zwischen den anderen ohne äußere Verbindung. Das 10. hängt lose mit seiner Umgebung zusammen. Vom 11. haben wir gehört, daß der Zusammenhang mit dem Ganzen strittig ist. Das 2. ist nachweisbar erst später an seine Stelle gekommen, ebenso das 13. und 14. Eine Partie aus dem 13., von 1078b 34 bis 1080a 28, findet sich gleichlautend im 9., von 990b 2 bis 991b 9. Das 10. Kapitel des 11. Buches stimmt fast wörtlich mit dem 5. Kapitel des 3. Buches der Physik überein. Dieser Tatbestand wird wohl am besten dahin gedeutet, daß die Metaphysik zum Teil eine Zusammenstellung selbständiger kleineren Abhandlungen ist. Warum diese unfertige Form nicht durch eine bessere ersetzt wurde, können wir nicht wissen. Zum Teil, sagten wir, sei die Metaphysik aus selbständigen Stücken zusammengesetzt. Denn die 9 ersten Bücher bilden offenbar, wenn wir von der eigentümlichen Stellung des 2. und 5. absehen, ein gut gegliedertes Ganze. Es ist auch durchaus glaublich, daß sämtliche Teile und Stücke Aristoteles selbst zum Verfasser haben. Das sagen wir auch vom 2. Buche und der 2. Hälfte des 11. Alexander von Aphrodisias will von den Bedenken gegen die Ächtheit des 2. Buches nichts wissen und hat den zweiten Teil des 11. nur darum nicht kommentiert, wie er selbst sagt, weil er fast gleichlautend in der Physik steht, wo er ihn kommentiert hatte. Dieser zweite Teil ist gut disponiert und zeigt ganz die Art des Aristoteles. Es ist einigermaßen befremdend, wie Bonitz in seinem Kom-

mentar 465 darüber schreiben konnte: ab epitomatore nescio quo temere quaedam excerpta sunt. Befremdlich ist auch, was Bender in der Übersetzung 284 sagt: er besteht aus Bruchstücken, welche sich meist wörtlich in der Physik finden und unter sich in keinem oder in sehr lockerem Zusammenhang stehen. Ohne diesen Männern, die sich, besonders Bonitz, um die Metaphysik verdient gemacht haben, zu nahe zu treten, können wir die Vermutung nicht abweisen, daß sie hier nicht in das volle Verständnis eingedrungen sind. Das war um so schwerer, weil Alexander versagte. Denn sein Kommentar zur Physik, auf den er uns verweist, ist verloren gegangen. Wir glauben also an der Echtheit sämtlicher Stücke der Metaphysik festhalten zu sollen. Im Vorübergehen bemerken wir, daß die Echtheit für das 2. Buch wegen seines Inhalts wichtig ist; ebenso für das 3. Kapitel des 12. Buches, dessen Authentizität übrigens von Bonitz nicht bestritten wird. Dieses Kapitel enthält am Schlusse die Lehre, die geistige Seele, die Form des Leibes als der Materie, überdauere zwar das Ganze, das Kompositum aus Materie und Form, sei aber nicht vor ihm da. Hieraus folgt, daß Aristoteles im Prinzip die Schöpfung angenommen hat, da nach ihm der Geist sich nicht aus der Materie entwickelt wie die sinnliche Seele, sondern von außen kommt und etwas Göttliches ist, also eine immaterielle Substanz, de gen. an. II, 3. Wie soll er also entstehen? Doch nehmen wir den Faden der Erörterung wieder auf! Neben der Echtheit aller Teile scheint die Selbständigkeit mancher Teile angenommen werden zu müssen. Thomas v. Aquin freilich, nach unserem Urteil der beste Kommentator der Metaphysik, den wir haben, scheint alles so auszulegen, als nähme er an, daß es ursprünglich dem Ganzen angepaßt wäre. Indessen braucht das nicht gerade seine Meinung gewesen zu sein. Wenn das Übernommene gut eingefügt ist, wie es das ist, so konnte Thomas schon so reden, wie er tut. Von der eigentümlichen Herkunft der Teile konnte er schweigen. Nun bereitet aber das 11. Buch eine ernste Schwierigkeit. Die Rekapitulationen oder Auszüge, die es enthält, scheinen kaum dem Zwecke entsprungen zu sein, den nachfolgenden Teil der Metaphysik vorzubereiten oder eine vorhandene Lücke auszufüllen. Sie hätten dann,

sollte man meinen, kürzer gefaßt sein und ihren Zwe einigermaßen durch Hervorhebung der Bindeglieder zu Ausdruck bringen müssen. Ein Ausweg findet sich b Bullinger, Ar. Met. S. 32 f. wenn man mit ihm a nimmt, daß hier keine Auszüge vorliegen, sondern d das 11. Buch ein metaphysische Materien behandelnd Buch neben einer Reihe anderer solchen Bücher ist, d in letzter Stunde von Aristoteles zu einem Ganzen ve einigt wurden. Freilich wird mit dieser Lösung die Ei heit des vorliegenden Werkes ziemlich locker.

Was den Stil der Metaphysik betrifft, so ist dersel noch dunkeler als sonst bei Aristoteles, wozu die Schw rigkeit des Gegenstandes kommt. Vielfach bedient er si der Fürwörter, wo die Beziehung zweideutig ist und m ihm danken würde, wenn er das Wort selbst gese hätte. Es scheint, daß er den Scharfsinn auf die Pro stellen will.

4. Der Text der Metaphysik ist wohl trotz mancl entgegengesetzten Versicherungen ziemlich gut erhalt Wir übersetzen nach der Bekkerschen Ausgabe v 1831. Bonitz hat in Verbindung mit seinem lateinisch Kommentar den Text 1848 revidiert herausgegeben u dabei außer den 15 Codices der Bekkerschen Ausg noch besonders den von ihm selbst 1847 herausgegeber Kommentar des Alex. v. Aphr. zu Rate gezogen. Da hat Christ 1885 (2. Aufl. 1895) eine dritte Textau gabe veranstaltet. Er führt die 15 Codices auf 2, A und E, zurück, die er noch genauer eingesehen hat seine Vorgänger und seiner Ausgabe zu Grunde le Nur vereinzelt hat er Texte aus anderen Han schriften vorgezogen. Im übrigen ist er stark von Bon abhängig. Wir haben im allgemeinen den Eindruck kommen, daß Bonitz und Christ in der Kritik und anstandung zu weit gegangen sind. Ein richtiges fassen des Sinnes zeigt oft, daß es einer Änderung Textes nicht bedarf. Wir haben, wo wir von Bekker weichen, es jedesmal angemerkt. Abweichungen in Interpunktion und Akzentuierung haben wir nicht angegeb

5. Von den bisherigen Übersetzungen und Erklärun der Metaphysik seien folgende genannt.

1) Die versio antiqua latina, die dem Text Kommentars von Thomas v. Aquin vorangeht,

2) die lat. Übersetzung von Kardinal Bessarion, herausg. 1831 von der Königl. preuß. Berliner Akademie der Wissenschaften,

3) die Übersetzung von Alb. Schwegler 1847,

4) die von Herm. Bender 1870,

5) die von J. H. von Kirchmann (mit Erläuterungen), 1871 als 38. und 39. Band dieser Philosophischen Bibliothek erschienen,

6) die von Bonitz, aus seinem Nachlasse herausgegeben 1890 von Ed. Wellmann, nach den Zeitangaben in der Handschrift gefertigt von 1841 bis 1843, an 25 Stellen kleine Lücken aufweisend. Diese Übersetzung ist eine sehr verdienstvolle Arbeit, sie ist genau, wörtlich und meistens richtig, den tüchtigen Philologen verratend. Sie hat uns die eigene Aufgabe schwer gemacht, da wir nicht hinter ihr zurückbleiben durften, aber auch erleichtert durch die gewährte Hülfe.

Die von uns benutzten Kommentare sind:

1) der Kommentar des Alexander von Aphrodisias. Alexander hat mit Recht den Namen des Exegeten mit Vorzug erhalten; er sucht auch dem Wortlaut nach Möglichkeit gerecht zu werden, er gibt Varianten an und ist darum auch für die Textkritik ungemein wichtig. Seine Scholien umfasse in der Ausgabe von Bonitz 815 Seiten.

2) Der Kommentar von Thomas von Aquin, 546 Seiten Groß-Quart. Thomas verdanken wir das Beste, was wir etwa in dieser Arbeit zustande gebracht haben. Er hat nach einer lateinischen Vorlage gearbeitet, die aber direkt aus dem griechischen geflossen ist. Man sieht nicht, daß er Alexanders Scholien benutzt hat. Buch 13 und 14 hat er nicht kommentiert.

3) Die Paraphrase von dem Jesuiten Silvester Maurus aus dem 17. Jahrhundert. Diese haben wir hier und da zu Rate gezogen.

4) Der deutsche Kommentar von Albert Schwegler vom Jahre 1847 und 1848. In der Vorrede zur zweiten Hälfte des Kommentars schreibt Schwegler bescheiden und im Gefühle mancher ungelösten Schwierigkeit: „Wie viel noch von seiten der Auslegung und Textkritik für die Metaphysik des Aristoteles zu tun ist, weiß ich selbst am besten. Billige Beurteiler werden jedoch nicht vergessen, daß mein Kommentar seit Jahrhunderten wieder der erste

ist, der zu dieser vielleicht schwierigsten Schrift de Altertums geschrieben wird."

5) Der lateinische Kommentar von Herm. Bonit 1849. Er war schon geschrieben, als Schweglers Kom mentar im Druck erschien. Doch hat ihn Bonitz vo der Drucklegung mit Ausnahme des Buches 6 und verglichen und benutzt. Bonitzens Kommentar stützt sic hauptsächlich auf Alexander. Den Gedanken und de Philosophie des Aristoteles wird er mitunter nicht gerech Sein Standpunkt ist mit dem bekannten Ed. Zeller verwandt. Er kritisiert und meistert wohl den Philo sophen aus Mißverständnis. Ähnliches findet sich auc bei Schwegler. Derselbe spricht z. B. gern vom „ange strebten Monismus" des Aristoteles, als ob seine Prin zipien keinen einheitlichen Grund zuliessen.

6) Die Erklärung der Metaphysik von Ant. Bullin ger, Ar. Metaphysik 1892. Bullinger steht auf Hege schem Standpunkte. Doch hat er sich unseretwegen nicl umsonst bemüht. Durch seine Arbeit sind wir a manches aufmerksam gemacht, wohl auch positiv beleh worden; so haben wir vorhin seiner Ansicht von der En stehung der Metaphysik Beifall gegeben.

Für unsere Bemühung bleibt nach dem Bisherige immer noch Raum übrig. Was wir angestrebt, lehrt d Arbeit selbst; was wir erreicht, mögen Berufene, der es freilich bei der gegenwärtigen Vernachlässigung d Philosophie und der altklassischen Literatur nur weni gibt, beurteilen.

In bezug auf unsere Übersetzungsmethode bemerke wir nur noch, daß wir uns beflissen haben, wörtlich übertragen; man sollte aus der Übersetzung das Griechisch rekonstruieren können, ein Verfahren, das auch Boni beobachtet hat. Hie und da sind, um eine Anmerkun zu sparen, ein oder zwei erklärende Worte in den Te eingeschoben worden, die wir fast immer in Klamme gesetzt haben. Die Klammern, die im Text bei Bekk stehen, haben wir durch wagerechte Striche ersetzt; sie unangebracht schienen, haben wir sie unbeachtet g lassen.

Dottendorf bei Bonn, den 15. Okt. 1903.

Rolfes.

Erstes Buch (A).

Erstes Kapitel.

Alle Menschen haben von Natur ein Verlangen nach 980a 21
Wissen. Ein Zeichen [1]) dessen ist die Freude an den Sinneswahrnehmungen; denn man freut sich an denselben, vom Nutzen abgesehen, um ihrer selbst willen, und unter allen am meisten an der Wahrnehmung durch die Augen. Denn nicht bloß, wenn wir handeln wollen, sondern auch wenn wir hieran gar nicht denken, ist uns das Sehen sozusagen das Allerliebste. Das kommt daher, daß dieser Sinn 10
mehr als die anderen uns zur Erkenntniß eines Dinges verhilft und viele Unterschiede offenbart.

Die Wahrnehmung nun bringen die sinnlich belebten Wesen als natürliche Ausstattung ins Dasein mit. Aus ihr aber entsteht in den einen kein Gedächtnis, [2]) in den 980b 21
andern wohl. Und darum sind diese klüger und gelehriger als diejenigen, welche nichts behalten können. Klug, ohne zu lernen, sind alle diejenigen, welche die Töne nicht hören können, wie die Bienen, und was etwa noch sonst für Tiere der Art sind; dagegen lernen diejenigen, die zu 20
dem Gedächtnisse auch diesen Sinn haben.

Die anderen Sinnenwesen nun leben in ihren sinnlichen Vorstellungen und Gedächtniseindrücken und haben an der Erfahrung wenig Anteil, das Geschlecht der Menschen aber lebt auch in Kunst und Begriffen.

Es erwächst aber den Menschen die Erfahrung aus dem Gedächtnisse. Denn die vielen Gedächtniseindrücke von einer und derselben Sache erlangen die Bedeutung Einer Erfahrung. Und die Erfahrung scheint sozusagen 981a
der Wissenschaft und Kunst ähnlich zu sein. Aber die 30
Menschen werden durch sie erst zur Wissenschaft und Kunst geführt. Denn „die Erfahrung hat die Kunst geschaffen", sagt Polus mit Recht, „die Unerfahrenheit

den Zufall." [3]) Die Kunst kommt aber dadurch zustande, daß aus vielen Beobachtungen der Erfahrung ein allgemeines Urteil über gleichartiges erwächst. Wenn man nämlich urteilt und weiß, das dem Kallias, der die und die Krankheit hatte, das und das geholfen hat, und dem Sokrates und ebenso vielen Einzelnen für sich, so ist das Sache der Erfahrung; dagegen ist es Kunst, wenn man weiß, daß allen so und so Beschaffenen, unter einer Art Begriffenen, also denen, die die und die Krankheit haben, den Verschleimten, den Gallichten, den Fieberkranken, das betreffende Mittel bekömmlich ist.

In Bezug auf das Handeln nun scheint die Erfahrung sich von der Kunst nicht zu unterscheiden, wir sehen vielmehr, daß die Erfahrenen noch eher das Rechte treffen als diejenigen, welche den Begriff ohne die Erfahrung haben. Die Ursache davon liegt darin, daß die Erfahrung die Kenntnis des Einzelnen ist, die Kunst die des Allgemeinen, und Handeln und Geschehen sich immer auf das Einzelne bezieht; denn nicht den Menschen macht der Heilende gesund, außer mitfolgend, sondern den Kallias oder den Sokrates oder sonst einen Einzelnen, dem es mitfolgt, auch Mensch zu sein. Wenn nun jemand den Begriff ohne die Erfahrung hat und zwar das Allgemeine kennt, aber nicht das darunter befaßte Einzelne, so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn es ist eben das Einzelne, was geheilt wird. Aber trotzdem meinen wir, daß das Wissen und das Verständnis mehr der Kunst als der Erfahrung zukommt, und wir halten die Künstler für weiser als die Erfahrenen, als ob die Weisheit jedem um so mehr eigen wäre, je grösseres Wissen er hat.

So urteilen wir aber, weil die Einen die Ursache kennen, die Andern nicht. Denn die Erfahrenen wissen nur das Daß, aber nicht das Warum, jene aber kennen das Warum und die Ursache. Wir achten deshalb auch die leitenden Künstler in jedem Fache höher und nehmen
981b an, daß sie mehr wissen als die Handwerker und weiser sind, weil sie die Ursache dessen wissen, was zustande kommt, während die Handwerker uns für Leute gelten, die wie manche unbeseelte Dinge zwar etwas tun, aber ohne zu wissen, daß sie tun, was sie tun, ganz so, wie z. B. das Feuer brennt. So nehmen wir denn an, daß,

wie das Unbeseelte vermöge einer gewissen natürlichen Anlage alles derartige wirkt, so die Handwerker gewohnheitsmäßig schaffen, und so messen wir in der menschlichen Tätigkeit die Weisheit nicht nach der Geschicklichkeit zum Handeln, sondern danach, ob man den Begriff hat und die Ursachen weiß.

Überhaupt ist es ein Zeichen des Wissenden, lehren zu können, und darum glauben wir, daß die Kunst mehr Wissenschaft ist als die Erfahrung; denn die Künstler können lehren, die blos Erfahrenen nicht.

Ferner aber sehen wir keinen Sinn für Weisheit an; gleichwohl geben die Sinne uns die bestimmteste Erkenntnis der Einzeldinge; aber sie zeigen von keinem Dinge das Warum an, sagen uns z. B. nicht, warum das Feuer warm ist, sondern nur, daß es warm ist.

Wer daher zuerst über die gemeine Sinneswahrnehmung hinausgehend irgend eine Kunst erfand, der wurde natürlich von den Menschen bewundert, nicht bloß deshalb, weil etwas von dem Erfundenen nützlich war, sondern man zollte ihm Bewunderung als einem Weisen und als einem Manne, der den andern überlegen war. Indem aber viele Künste erfunden wurden, die einen für die Notdurft, die andern für den Lebensgenuß, so sehen wir immer die Meister, die bei den letzteren in Betracht kommen, für weiser an als die andern, weil ihre Wissenschaften nicht dem Bedürfnisse dienten. Als daher schon alles derartige beschafft war, da wurden die Wissenschaften erfunden, welche weder dem Vergnügen noch der Notdurft dienen, und zwar zuerst an solchen Orten, wo man Muße hatte. So kamen die mathematischen Wissenschaften zuerst in Ägypten auf; denn dort war der Klasse der Priester Muße gelassen.

Welcher Unterschied nun zwischen der Kunst und der Wissenschaft und dem übrigen gleichartigen besteht, das ist in den ethischen Büchern (Eth. Nic. VI, 3—7) angegeben worden; daß wir aber die gegenwärtige Erörterung anstellen, geschieht, um zu zeigen, daß Alle der sogenannten Weisheit die ersten Gründe und die Prinzipien als Objekt anweisen, daß also, wie vorhin gesagt, der Erfahrene für weiser gilt als andere, welche Sinneswahrnehmung ihnen auch eigen sein mag, der Künstler wieder für weiser als der Erfahrene, der Leiter des

982a Werkes für weiser als der Handwerker und die theoretischen Wissenschaften für weiser als die hervorbringenden.

Man sieht also, daß die Weisheit eine Wissenschaft ist, die gewisse Ursachen und Prinzipien zum Gegenstand hat.

Zweites Kapitel.

Da wir aber diese Wissenschaft suchen, so müssen wir zusehen, was für Ursachen und was für Prinzipien es sind, deren Wissenschaft Weisheit ist. Wenn man nun die Ansichten nimmt, die wir von dem Weisen haben, so dürfte es daraus vielleicht eher deutlich werden.

Wir nehmen also zuerst an, daß der Weise alles weiß, soweit es möglich ist, ohne nämlich im einzelnen alles zu wissen. Wer sodann Schwieriges und für den Menschen nicht leicht Erkennbares zu erkennen weiß, den halten wir für weise — denn die sinnliche Wahrnehmung ist allen gemeinsam, daher leicht, und nichts Weises —; ferner gilt uns als weiser in jeder Wissenschaft, wer genauer ist und mehr die Ursachen lehrt. Aber auch unter den Wissenschaften gilt uns diejenige in höherem Sinne für Weisheit, die um ihrer selbst und um des Wissens willen erstrebenswert ist, ebenso die Herschendere mehr als die Dienende; denn der Weise, nimmt man an, müsse sich nicht befehlen lassen, sondern befehlen, und nicht er einem andern, sondern der minder Weise ihm folgen.

Solche und so viele Ansichten haben wir von der Weisheit und den Weisen. Von den Merkmalen aber, die sich so ergeben, kommt notwendig das, alles zu wissen, demjenigen zu, der vorzüglich im Besitz der allgemeinen Wissenschaft ist; denn dieser weiß im gewissen Sinne alles, was unter sie fällt. Dieses, das Allgemeinste, ist aber auch sozusagen für die Menschen am schwersten zu erkennen; denn es liegt am weitesten von den Sinnen ab. Am genauesten aber (und zuverlässigsten) von allen Wissenschaften sind die, die am meisten auf das Erste gehen; denn die von weniger Prinzipien ausgehen, sind genauer als diejenigen, welche noch weiteres hinzunehmen, wie z. B. die Arithmetik genauer ist als die Geometrie.[4]) Aber auch lehrhafter ist die Wissenschaft, welche die Ursachen erforscht; denn diejenigen lehren, welche in jedem Falle die Ursachen angeben. Das Wissen aber

und das Verstehen um ihrer selbstwillen kommen am meisten der Wissenschaft des am meisten Wißbaren zu; denn wer das Wissen um seiner selbstwillen begehrt, 982b wird vor allem diejenige Wissenschaft begehren, die am meisten Wissenschaft ist; das ist aber die Wissenschaft des am meißten Wißbaren; am meisten wißbar aber ist das Erste und die Ursachen; denn durch sie und aus ihnen wird das andere erkannt, nicht sie aus dem unter ihnen Begriffenen. Endlich nimmt unter den Wissenschaften immer diejenige die leitende Stelle ein und steht der 10 dienenden vor, welche erkennt, um welches Zweckes willen alles Einzelne zu verrichten ist. Das ist aber im einzelnen das Gute, allgemein aber das Beste in der ganzen Natur. [5])

Nach allem gesagten nun kommt der tragliche Name einer und derselben Wissenschaft zu, derjenigen, welche die ersten Prinzipien und Ursachen erforscht; denn auch das Gute und das Weswegen gehört zu den Ursachen. [6])

Daß dieselbe aber keine hervorbringende Wissenschaft ist, kann man auch an denen sehen, die zuerst philosophiert 20 haben. Denn aus Verwunderung fingen die Menschen wie jetzt so auch früher an zu philosophieren, indem sie zuerst über solche rätselhafte Dinge in Staunen gerieten, die sich unmittelbar der Beobachtung aufdrängten, dann aber allmählich auf diesem Wege weiter gingen und sich auch über größeres in Zweifel einließen, wie z. B. über den Wechsel des Monds, über den Lauf der Sonne, über die Sterne und über die Entstehung der Welt. Wer aber zweifelt und staunt, hat das Gefühl des Nichtwissens. Daher ist auch der Freund der Sage in gewissem Sinne 30 ein Philosoph; *) denn die Sage hat das Wunderbare zum Inhalte; haben sie also philosophiert, um der Unwissenheit ledig zu werden, so sind sie offenbar dem Verständnisse um des Wissens willen nachgegangen und nicht zu irgend einem gemeinen Bedarf. Das bestätigt auch der Gang der Dinge selbst. Denn als so ziemlich alles zur Bequemlichkeit und zum Genuß des Lebens nötige schon vorhanden war, da begann man nach einem Einblick in die angedeuteten Dinge zu streben. Man sieht also, daß wir um keines anderweitigen Nutzens 40

*) Z. 18 ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος, nach Ab.

willen um diese Wissenschaft uns bemühen, vielmehr, wie wir sagen, daß ein Mensch frei ist, der für sich da ist und nicht für einen andern, so ist auch sie allein eine freie Wissenschaft, da sie allein ihrer selbst wegen da ist. Deshalb könnte auch ihr Besitz mit Recht als keine menschliche Sache erscheinen; denn die menschliche Natur ist vielfach unfrei, und es möchte also wohl nach Simonides' Spruche, Gott allein dieses Ehrenrecht besitzen, und dem Menschen es nicht geziemen, nach einer andern als der ihm angemessenen Wissenschaft zu streben. Wenn demnach die Dichter Recht haben und
983a das Göttliche des Neides fähig ist, so ist anzunehmen, daß es hier am ehesten zutrifft, und Alle, die hier zu weit streben, unglücklich sind. Allein es kann weder das Göttliche neidisch sein, vielmehr trifft hier der Spruch zu: „vieles lügen die Sänger", noch darf man eine andere Wissenschaft für würdiger halten als diese. Denn die göttlichste Wissenschaft ist auch die würdigste. Diese Eigenschaft aber kann sie nur in zweifachem Sinne haben: einmal ist göttlich unter den andern diejenige Wissenschaft, die Gott am meisten zu eigen hat, dann die, welche, wenn sie überhaupt möglich ist, die göttlichen Dinge umfaßt. Nun aber ist dieses beides nur unserer Wissenschaft gegeben. Denn einmal scheint Gott allen zu den Ursachen zu gehören und ein Prinzip zu sein, sodann wird entweder Gott allein oder Er doch am meisten die betreffende Wissenschaft zu eigen haben [7]).

Mögen darum auch alle anderen Wissenschaften notwendiger sein als sie, so ist doch keine besser. Muß ja doch ihr Besitz für uns sozusagen in das Gegenteil des anfänglichen Fragens und Suchens umschlagen. Denn es fangen Alle wie gesagt an mit dem Staunen darüber, daß es sich so verhält — ähnlich wie einen Zufälle in Erstaunen setzen, so lange man ihre Ursache nicht durchschaut hat —, sei es bezüglich der Sonnenwenden, sei es bezüglich der Inkommensurabilität der Diagonale; denn es scheint jedem verwunderlich, daß etwas durch das kleinste Maaß nicht aufgemessen wird. Allein am Ende kommt man aufs Gegenteil und zum besseren, wie das Sprüchwort sagt, und so ist es auch hier nach Erlangung der rechten Einsicht. Denn der Kenner der Geometrie würde sich über nichts so sehr verwundern,

als wenn die Diagonale eines Quadrats sich durch die Seiten messen ließe.

Welches nun die Natur der gesuchten Wissenschaft ist, und welches das Ziel, das die Forschung und die gesamte Untersuchung erreichen soll, ist hiermit angegeben.

Drittes Kapitel.

Es ist also offenbar, daß es hier gilt, eine Wissenschaft der ursprünglichen und ersten Ursachen zu gewinnen — denn dann behaupten wir etwas zu wissen, wenn wir die erste Ursache zu kennen meinen. Man spricht aber von Ursache in vierfachem Sinne, und von diesen Ursachen ist uns die eine die Substanz und das wesentliche Sein — denn das Warum geht zuletzt auf den Begriff zurück, und das erste Warum (bei dem man zuletzt ankommt) ist Ursache und Prinzip —, die andere die Materie und das Subjekt, die dritte das Woher des Anfangs der Bewegung und die vierte die der letzteren gegenüberstehende Ursache, das Weswegen und das Gute; denn das ist der Endzweck aller Entstehung und Bewegung.[8])

Wir haben nun zwar diese Ursachen in den physikalischen Schriften (Phys. II, 3 u. 7) ausgiebig betrachtet, dennoch wollen wir auch diejenigen, die vor unserer Zeit an die Erforschung der Dinge gegangen sind und über die Wahrheit philosophiert haben, zur Beratung zuziehen. Denn offenbar stellen auch sie gewisse Prinzipien und Ursachen auf, und es wird uns somit in der gegenwärtigen Untersuchung von einigem Nutzen sein, hierauf näher einzugehen; denn wir werden entweder anders geartete Ursachen finden, oder den jetzt genannten desto mehr Vertrauen schenken.

Von denjenigen nun, die zuerst philosophiert haben, hielten die meisten die materiellen Prinzipien ausschliesslich für die Prinzipien aller Dinge. Denn dasjenige, woraus alles Seiende besteht und woraus es ursprünglich entsteht und in das es letzthin vergeht, indem die Substanz zwar beharrt, aber in ihren Eigenschaften wechselt, das ist ihnen zufolge Element und Prinzip des Seienden, und deshalb meinen sie, daß nichts entsteht noch vergeht, da ja die betreffende Natur allezeit erhalten bleibe, wie

wir auch von Sokrates nicht sagen, daß er schlechthin wird, wenn er schön oder gebildet wird, noch daß er schlechthin vergeht, wenn er einen solchen Habitus verliert, weil das Subjekt, Sokrates selbst, bleibt. So also sollte auch sonst nichts werden oder vergehen. Denn es muß irgend eine einzige Natur geben oder auch mehr als eine, aus welchen das andere entsteht, während jene sich behauptet. Wie viele freilich dieser Prinzipien sind und welches ihre Art ist, das geben nicht alle übereinstimmend an.[9])

Vielmehr hat Thales, der Urheber solcher Philosophie, das Wasser als Prinzip angesehen — weshalb er auch erklärte, daß die Erde auf dem Wasser sei —, indem er diese Meinung vielleicht auf Grund der Beobachtung faßte, daß alles sich durch Feuchtes nährt und selbst die Wärme daraus entsteht und sich dadurch unterhält — das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem; auf diesen Grund hin also mag er diese Meinung gefaßt haben, und weiterhin darum, weil der Same aller Dinge seiner natürlichen Beschaffenheit nach feucht und das Prinzip der eigentümlichen Beschaffenheit des Feuchten das Wasser ist. Es gibt aber einige, welche meinen, daß auch die Alten, welche lange, lange vor unserer Zeit gelebt und zuerst den göttlichen Dingen nachgesonnen haben, diese Ansicht über die Natur hegten; denn dieselben machten den Okeanus und die Tethys zu Urhebern des Werdens, und zu der Instanz, bei der die Götter schworen, ein Wasser, den von ihnen so genannten, von den Dichtern besungenen Styx. Am ehrwürdigsten ist nämlich das Älteste, der Eidschwur aber ist das Ehrwürdigste. Ob nun diese
984a Ansicht über die Natur wirklich eine ursprüngliche und alte ist, bleibt vielleicht unentschieden, genug, daß sich Thales in der angegebenen Weise über die erste Ursache erklärt haben soll. Den Hippon wird man wohl bei der Wohlfeilheit seines Denkens nicht für würdig halten, ihn unter diese Männer zu rechnen. Anaximenes aber und Diogenes setzen die Luft früher als das Wasser und vorzugsweise als Prinzip unter den einfachen Körpern,[10]) Hippasus, der Metapontiner, und Heraklit, der Ephesier, das Feuer, Empedokles aber alle vier Elemente, indem er den genannten die Erde als viertes zugesellt. Denn dieselben beharren ihm zufolge beständig

in ihrem Sein und haben ein Werden nur in Hinsicht auf Vielheit und Wenigkeit, indem sie sich bald in eins verbinden, bald aus dem einen sich wieder auflösen. Anaxagoras aber aus Klazomenä, der diesem der Zeit nach vorangeht, in der Leistung aber nachsteht, behauptet, die Prinzipien seien unendlich an Zahl. Denn alles aus gleichartigen Teilen Bestehende entsteht ihm zufolge fast so wie Wasser und Feuer einzig durch Zusammentritt und vergeht wieder durch Scheidung, ein anderes Werden und Vergehen hat es nicht, sondern bleibt immer.[11])

Diesen Philosophen zufolge sollte man also nur Eine Ursache annehmen, die nach Art der Materie zu denkende. Indem aber die Forscher so weiter gingen, wurde ihnen die Sache selber zum Wegweiser und zwang sie, ihr Suchen weiter auszudehnen. Denn wenn auch noch so sehr alles Vergehen und Entstehen aus einem Einen oder auch aus Mehrerem stattfindet — warum erfolgt es und was ist Schuld daran? Das Substrat selbst kann doch nicht machen, daß es sich verändert; ich meine, weder das Holz etwa noch das Erz ist Schuld daran, daß es sich verändert; das Holz macht kein Bett und das Erz keine Bildsäule, sondern an der Veränderung ist etwas anderes schuld. Dieses andere aber suchen heißt das zweite Prinzip suchen, das woher der Anfang der Bewegung rührt, wie wir sagen würden. Diejenigen nun, die ganz zu Anfang an diese Untersuchung gegangen waren und das Eine Substrat behaupteten, bekümmerten sich weiter um nichts, Einige jedoch von denen, welche das Eins setzten, erklärten, dem Problem, das sich hier auftut, gleichsam erliegend, das Eins für unbewegt, für unbewegt also auch die ganze Natur, nicht nur so, daß nichts entstehen und vergehen sollte — denn das war etwas altes und etwas, worüber völliges Einverständnis herrschte —, sondern auch so, daß sonst keine Veränderung sein sollte, und diese Behauptung ist ihnen eigentümlich. Von denjenigen nun, welche behaupteten, alles sei eins, kam keiner dazu, die betreffende Ursache zu erkennen, außer etwa Parmenides, und zwar insofern, als er nicht eine Ursache allein, sondern gewissermaßen deren zwei setzt. Die aber mehrere Ursachen aufstellen, wie z. B. diejenigen, welche das Warme und Kalte oder Feuer und Erde aufstellen, können eher davon reden: denn

10 20 30 984 b 40

sie verwenden das Feuer als ein Ding, das eine bewegende Natur hat, das Wasser dagegen, die Erde und dergleichen als das Entgegengesetzte, Leidende.

Nach diesen Männern und nach diesen so gearteten Prinzipien suchte man, da sie zur Erzeugung der Natur des Seienden nicht genügten, wiederum von der Wahrheit selbst wie gesagt gedrängt, das nächstfolgende Prinzip. Denn daß von den Dingen die einen gut und schön sind, die andern es werden, davon sollte man doch glauben, kann weder Feuer oder Erde oder sonst was dergleichen die Ursache sein, noch können jene Denker das gemeint haben! es ging aber auch wieder nicht an, ein so großes Werk auf Rechnung des Zufalls und des guten Glücks zu setzen. Und als darum Einer behauptete, es sei ein Verstand, wie in den Sinnenwesen, so in der Natur, als Urheber des Kosmos und seiner ganzen Einrichtung, so mußte er gleichsam wie ein Nüchterner erscheinen im Vergleich zu seinen blind darauf los redenden Vorgängern. Ausdrücklich nun hat, wie wir wissen, Anaxagoras diese Konzeptionen sich angeeignet, als Ursache aber weiß dieses Prinzip Hermotimus aus Klazomenä zu bezeichnen.

Die nun so dachten, behaupteten, daß die Ursache des Guten zugleich Prinzip der Dinge sei und das, wovon ihnen die Bewegung kommt.[12])

Viertes Kapitel.

Man könnte aber vermuten, daß Hesiod zuerst ein solches Prinzip gesucht habe, oder wer sonst noch die Liebe oder die Begierde zum Prinzip des Seienden gemacht hat, wie Parmenides. Derselbe sagt nämlich, indem er die Entstehung des Weltalls vor sich gehen läßt:

„Eros ersann er zuerst von allen geschaffenen Göttern,“

und Hesiod:

„Anfangs ward als Erstes von allem das Chaos, darauf dann ward die geräumige Erde —
Eros zugleich, der von allen unsterblichen Göttern hervorragt,“

als ob es in dem Seienden eine Ursache geben müßte, um die Dinge zu bewegen und zu verbinden. Wie man

nun die Genannten ordnen soll bezüglich der Frage, wer zuerst es ausgesprochen, das sei später zu entscheiden gestattet. Da man aber wahrnahm, wie auch das Gegenteil vom Guten in der Natur sich vorfand, nicht nur 985a
Ordnung und Schönheit, sondern auch Unordnung und Häßlichkeit, ja des Schlechten mehr als des Guten und des Abstoßenden mehr als des Schönen, so führte ebenso ein Anderer die Freundschaft und den Streit ein, das eine von diesen als Ursache des einen, das andere als Ursache des andern. Wenn man nämlich die Behauptung des 10
Empedokles ihrem Sinne gemäß verfolgt und faßt, nicht demgemäß, was er wie ein Kind daherlallt, so wird man finden, daß die Freundschaft Ursache des Guten, der Streit Ursache des Bösen ist. Wollte man demnach behaupten, daß Empedokles in gewissem Sinne das Böse und das Gute als Prinzipien bezeichnete und zwar zuerst, so möchte man damit wohl im Rechte sein, wenn anders die Ursache alles einzelnen Guten das Gute-an-sich und alles einzelnen Schlechten das Schlechte-an-sich ist.

Von den Bisherigen nun wie gesagt und mit dem 20
Bisherigen sind zwei von den Ursachen berührt, die wir in den Büchern über die Natur beschrieben haben, die Materie und das Woher der Bewegung; freilich unklar, nicht deutlich, vielmehr so, wie es die Ungeübten beim Kämpfen machen. Denn dieselben führen beim Fechten oft gute Schläge, aber wie sie es ohne Methode tun, so machen die gedachten Philosophen den Eindruck, daß sie nicht mit Bewußtsein sagen, was sie sagen. Denn es zeigt sich bei ihnen im ganzen nur eine beschränkte Verwendung der angenommenen Prinzipien. Anaxagoras 30
gebraucht, um die Weltentstehung zu erklären, den Verstand wie einen deus ex machina, und wenn er in Verlegenheit ist, weshalb etwas notwendig sein soll, dann zieht er ihn heran, im übrigen aber sucht er die Ursache der Vorgänge überall eher als in dem Verstande.[13]) Und Empedokles weiß seine Prinzipien zwar besser zu verwenden als der Genannte, jedoch weder hinlänglich, noch so, daß er die Folgerichtigkeit wahrt. Denn vielfach ist bei ihm die Freundschaft das trennende, die Feindschaft das einende Prinzip. Denn wenn das Weltganze unter dem Einflusse des Streites in die Elemente 40
auseinandertritt, so wird das Feuer und jedes andere

Element je für sich in eins verbunden; wenn aber alle Elemente unter dem Einflusse der Freundschaft wieder in eins zusammentreten, so werden notwendig aus einem jeden Elemente die Teile wieder ausgeschieden. Empedokles also hat zuerst abweichend von seinen Vorgängern diese Ursache als geteilt angeführt, indem er das Prinzip der Bewegung nicht als eines ansetzte, sondern als zwei sich entgegenstehende Prinzipien. Ferner hat er zuerst die als Materie gedachten Elemente zu vieren berechnet, doch verwendet er sie nicht als vier, sondern so, als wären ihrer nur zwei, das Feuer für sich auf der einen Seite, die entgegengesetzten Elemente, Erde, Wasser und Luft zusammen, auf der anderen, wie man aus dem Inhalte seiner Gedichte ersehen kann.

Dieser also, wie gesagt, sprach in dieser Weise von den Prinzipien und von so vielen. Leucippus aber und sein Schüler Demokritus setzen als Elemente das Volle und das Leere, womit sie das Seiende und das Nichtseiende meinen, indem sie hier unter dem Vollen und dem Festen das Seiende, dagegen unter dem Leeren und dem Hohlen das Nichtseiende verstehen — darum lassen sie auch das Seiende um nichts mehr existieren als das Nichtseiende, wie auch das Leere um nichts weniger*) als den Körper —, diese Elemente sind ihnen aber Seinsgründe in Weise der Materie. Und wie diejenigen, welche die zugrunde liegende Substanz (die Materie) als eins setzen, das andere durch ihre Eigenschaften erzeugen, indem sie das Hohle und das Dichte als Prinzip der wechselnden Eigenschaften setzen, ganz in gleicher Weise bezeichnen auch diese die Unterschiede als Ursachen des Übrigen. Solcher Unterschiede aber nehmen sie drei an: Gestalt, Ordnung und Lage: denn das Seiende, sagen sie, unterscheide sich nur durch Zug, Berührung und Wendung. Hiervon ist aber Zug gleich Gestalt, Berührung gleich Ordnung und Wendung gleich Lage. So unterscheidet sich A von N durch die Gestalt, AN von NA durch die Ordnung und Z von N durch die Lage. Über die Bewegung aber, woher nämlich und wie sie den Dingen zukommt, sind auch diese beiden ähnlich wie die Anderen leichtsinnig hinweggegangen.

*) Nach Theophrast bei Simplicius, Phys. 28, 11 ff., nehmen wir mit Zeller an, daß ἔλαττον nach κενόν Zeile 9 ausgefallen ist.

Was also die beiden genannten Ursachen betrifft, so scheinen die früheren Forscher wie gesagt, mit ihren Erhebungen über dieselben soweit gekommen zu sein.

Fünftes Kapitel.

Unter ihnen aber und vor ihnen verlegten sich die sogenannten Pythagoreer auf die Mathematik und waren die Ersten, die sie weiter förderten, und ganz in sie hineingelebt, meinten sie, daß ihre Prinzipien Prinzipien alles Seienden wären. Da aber in der Mathematik die Zahlen von Natur das Erste sind, und sie in den Zahlen viele Ähnlichkeiten mit dem, was ist und wird, zu sehen glaubten, mehr als in Feuer, Erde und Wasser — denn die eine Erscheinungsform der Zahl sollte Gerechtigkeit sein, die andere Seele und Verstand, wieder andere Formen sollten Zeit und Gelegenheit sein und sozusagen alles und jedes, was es sonst noch gibt —, und indem sie ferner die Eigenschaften und Verhältnisse der musikalischen Töne in Zahlen fanden, so hielten sie, da das andere seiner ganzen Natur nach den Zahlen nachgebildet erschien, die Zahlen aber als das Erste in der ganzen Natur galten, die Elemente der Zahlen für Elemente alles Seienden und das ganze Himmelsgebäude für Harmonie und Zahl. Und was sie nun alles an Übereinstimmungen zwischen den Zahlen und Harmonien einerseits und den Eigenschaften und Teilen des Himmels und der ganzen Einrichtung der Welt anderseits aufzuzeigen hatten, das sammelten sie und stellten es einander vergleichend gegenüber. Und wenn es irgendwo ein wenig fehlte, so mußte künstlicher Kitt*) helfen, um überall in ihr System Zusammenhang zu bringen. Ich meine z. B. dieses: da die Zehnzahl das Vollkommene zu sein und das ganze Gebiet der Zahlen zu umfassen scheint, so müssen ihnen zufolge auch zehn der am Himmel umlaufenden Körper sein, und da es nur neun gibt, die man sehen kann, so konstruieren sie eigens einen zehnten in der Gegenerde. Wir haben anderwärts diesen Gegenstand genauer erörtert,[14]) daß wir

*) Hier ist die überlieferte Lesart προσεγλίχοντο: sie verlangten noch dazu. Soll hier nicht ein Verbum abgeleitet von γλίσχρος gestanden haben, das leimen bedeutet? Vgl. XIV, 3, 1090 b 31 προσγλιχόμενοι.

aber jetzt darauf eingehen, hat den Zweck, auch bezüglich ihrer zu erfahren, welche Prinzipien sie aufstellen, und wie sich dieselben in die von uns angegebenen Ursachen einordnen.

Offenbar nun sind auch sie der Meinung, daß die Zahl sowohl als Materie wie als Eigenschaft und Habitus des Seienden Prinzip ist, und daß Elemente der Zahl das Gerade und das Ungerade sind. Von diesen soll das eine begrenzt sein, das andere unbegrenzt, das Eins aber aus diesen beiden bestehen, da es gleichzeitig gerade und ungerade sei; die Zahl aber soll aus dem Eins bestehen und aus Zahlen, wie gesagt, der ganze Himmel. Andere aber aus eben dieser Schule behaupten, der Prinzipien seien zehn, jene, die man in einer Reihe von Gegensätzen nennt, nämlich Grenze und Unbegrenztes, Unpaariges und Paariges, Einheit und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Schlechtes, Quadrat und längliches Viereck. In dieser Weise scheint auch Alkmäon aus Kroton es zu meinen, und diese Konzeption hat er entweder von ihnen oder sie von ihm übernommen; denn Alkmäon fällt in die Zeit, als Pythagoras schon ein Greis war, seine Erklärungen aber sind denen jener ähnlich. Denn er sagt, die meisten menschlichen Dinge bildeten eine Zweiheit, stellt aber dabei keine bestimmten Gegensätze auf wie diese, sondern die ersten besten, wie weiß schwarz, süß bitter, gut schlecht, klein groß. Dieser also hat über das Weitere nur unbestimmte Äußerungen hingeworfen, die Pythagoreer aber auch erklärt, wie viele und welches die
986b Gegensätze sind. Von diesen beiden also zusammen läßt sich entnehmen, daß die Gegensätze die Prinzipien des Seienden sind, wie viele deren aber sind und welche es sind, das erfahren wir von den Pythagoreern allein. Freilich, wie sie auf die angegebenen Ursachen zurückgeführt werden können, das ist von ihnen nicht deutlich auseinandergesetzt worden, sie scheinen aber die Elemente als materielle Prinzipien zu setzen; denn nach ihrer Aussage ist die Substanz aus ihnen als Bestandteilen zusammengesetzt und gebildet.

Aus dem Bisherigen läßt sich die Anschauung derjenigen Alten, welche mehrere Elemente der Natur an-

genommen haben, sattsam ersehen. Es gibt aber Einige, welche sich über das All so ausgesprochen haben, als wäre es nur Eine Natur, jedoch nicht alle in derselben Weise, weder was die Richtigkeit der Behauptungen, noch was die Einhaltung der naturwissenschaftlichen Methode betrifft. In die gegenwärtige Untersuchung von den Ursachen gehört nun zwar ihre Erwähnung keineswegs;[15]) denn sie verfahren nicht so, wie einige Naturphilosophen, welche das Seiende für Eins nehmen, es dabei aber aus dem Eins wie aus der Materie erzeugen, sondern sie reden in anderer Weise; denn jene fügen die Bewegung hinzu, da sie ja das Weltganze durch Entwickelung, durch Zeugung, entstehen lassen, sie aber lehren, es sei unbewegt. Indessen gehört doch folgendes in die gegenwärtige Untersuchung. Parmenides scheint an das begriffliche Eins zu denken, Melissus an das materielle. Deshalb sagt auch der Eine, es sei begrenzt, der Andere, es sei unbegrenzt. Xenophanes aber, der noch vor den Genannten die Alleinslehre vortrug — denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein —, erklärte sich nicht deutlich und scheint keine dieser beiden Naturen berührt zu haben, sondern sagt im Hinblick auf das ganze Weltgebäude, das Eins sei Gott. Diese Philosophen müssen nun, wie gesagt, für die gegenwärtige Untersuchung außer Acht bleiben, die beiden Xenophanes und Melissus schon ganz und gar, weil sie ein wenig zu unbeholfen sind. Parmenides aber scheint schon eher als Sehender zu reden; denn indem er dafür hält, daß neben dem Seienden das Nichtseiende nichts ist, meint er, daß notwendig das Seiende Eines ist, und daß sonst nichts ist — worüber wir genauer in den Schriften über die Natur (Phys. I, 3) gesprochen haben —, allein gezwungen, sich den Erscheinungen zu fügen, urteilt er, das Eins sei Eines für den Begriff, dagegen Vieles für die Wahrnehmung, und so setzt er denn wieder eine Zweiheit von Ursachen und eine Zweiheit von Prinzipien, das Warme und das Kalte, wie wenn er Feuer und Erde sagte; von diesen beiden stellt er das Warme auf die Seite des Seienden, das Andere auf die Seite des Nichtseienden.

Nach dem Gesagten nun und von seiten der schon mit dem vernünftigen Denken vertrauten Weisen haben wir folgendes überkommen. Von den ersten Philosophen,

daß das Prinzip körperlich sei — denn Wasser, Feuer und dergleichen sind Körper —, und von den Einen, daß das körperliche Prinzip eines, von den Anderen, daß es eine Mehrheit sei, so freilich, daß beide es als Materialursache setzen.[16]) Von Einigen aber haben wir diese überkommen,*) und zu dieser noch diejenige, von der die Bewegung kommt, und zwar von den Einen als eine, von den Anderen als zwei Ursachen. Bis zu den Italikern ausschließlich haben also die Anderen nur in beschränkter Weise hierüber gehandelt, sie haben eben nur, wie gesagt, zwei Ursachen verwandt, deren eine, die nämlich, woher die Bewegung, die Einen zu einer, die Anderen zu zweien machen; die Pythagoreer aber haben die Prinzipien zwar als zwei in der nämlichen Weise angegeben, jedoch mit dem Zusatz, der auch ihre Eigentümlichkeit ausmacht, daß sie das Begrenzte und das Unbegrenzte und das Eins nicht für andere, besondere Naturen hielten, wie es etwa Feuer, Erde und dergleichen sind, sondern das Unbegrenzte selbst und das Eins selbst für die Substanz dessen ansahen, wovon es ausgesagt wird, weshalb auch die Substanz von allem Zahl sei. Über dieses also erklärten sie sich in dieser Weise, und ebenso fingen sie an, über das „Was ist es" zu sprechen und Bestimmungen aufzustellen, doch verfuhren sie zu einfach; denn sie definierten oberflächlich und hielten dasjenige, dem der in Rede stehende Begriff zuerst zukommt, für die Substanz des Dinges, gerade so, wie wenn man dächte, Doppeltes und Zweiheit sei das nämliche, weil das Doppelte sich zuerst an der Zweiheit findet. Aber der Begriff von doppelt und von zwei ist doch wohl nicht der nämliche, sonst wäre eins vieles, was jenen auch wirklich begegnete.

Von den Früheren also und den Anderen kann man so viel entnehmen.

Sechstes Kapitel.

Auf die genannten Systeme aber folgte die Spekulation Platos, welche sich in den meisten Stücken den letztgenannten Philosophen anschließt, jedoch auch im Ver-

*) Wir lassen τιθέντων Zeile 8 mit Christ und mit der translatio antiqua bei Thomas v. A. aus.

gleich zur Philosophie der italischen Denker manches Eigentümliche hat. Da er nämlich in seiner ersten Periode schon ganz früh mit Kratylus und der Meinung Heraklits, daß alles Sinnliche beständig fließe und es keine Wissenschaft davon gebe, vertraut geworden war, so hielt er diese Ansicht auch für die Folge fest. Da sich aber 987b
Sokrates mit den sittlichen Fragen befaßte und die ganze Natur beiseite ließ, hier aber in der Ethik, das Allgemeine suchte, und als Erster sein Augenmerk auf Begriffsbestimmungen richtete, so zollte er ihm Beifall 10
und meinte auf Grund jener Ansicht, das Definieren habe anderes zum Gegenstande, nichts Sinnliches; denn eine allgemein gültige Bestimmung irgend eines sinnenfälligen Dinges sei unmöglich, da diese sich ja beständig änderten. Er nun gab jener Art des Seienden den Namen Ideen, und lehrte, daß die sinnlichen Dinge neben denselben beständen und alle von ihnen den Namen hätten. Denn die Vielheit der mit den Ideen synonymen Einzeldinge existiere durch Teilnahme. Mit dem Ausdruck Teilnahme war aber nur ein neues Wort aufgebracht. Die Pytha- 20
goreer lassen die Dinge durch Nachahmung der Zahlen existieren, Plato aber durch Teilnahme, was nur ein anderes Wort ist. Was aber diese Teilnahme an den Ideen oder diese Nachahmung eigentlich ist, das haben sie beiderseits zu untersuchen versäumt.

Neben den sinnlichen Dingen aber und den Ideen läßt er noch die mathematischen Dinge als zwischeninneliegend existieren, von den sinnlichen dadurch unterschieden, daß sie ewig und unbewegt sind, von den Ideen aber insofern, als es ihrer viele derselben Art gibt, die 30
Idee dagegen je nur eine, sie selbst, ist.[17])

Da aber nach ihm die Ideen Ursachen für die anderen Dinge sind, so glaubte er, daß ihre Elemente Elemente alles Seienden wären. Als Materie sollten nun das Große und das Kleine Prinzipien sein, als Substanz aber das Eins; denn aus dem Großen und Kleinen bestünden durch Teilnahme an dem Eins die Ideen, die Zahlen.[18]) Daß nun das Eins Substanz sei, und daß es nicht so als Eins gemeint sei, als ob es noch etwas anderes wäre, lehrte er freilich in Übereinstimmung mit den Pythagoreern, 40
und ebenso lehrte er gleich diesen, daß die Zahlen für alles Übrige Ursachen seiner Substanz sind. Daß er da-

gegen statt des Unbegrenzten als eines Einen eine Zw
heit aufstellte und das Unbegrenzte aus dem Großen u
Kleinen konstruierte, ist ihm eigentümlich; auch das
ein Unterschied, daß er die Zahlen getrennt vom Si
lichen setzte, und jene behaupteten, daß die Dinge sel
Zahlen sind, auch das Mathematische nicht zwischen
und die Idealzahlen setzten.

Daß er nun abweichend von den Pythagoree
das Eins und die Zahlen von den Dingen getrennt setz
sowie die Einführung der Ideen, kam von seiner Beschä
gung mit den Begriffen — denn die Philosophen vor i
gaben sich mit Dialektik noch nicht ab —, daß er a
die andere Natur zu einer Zweiheit machte kam dah
daß sich die Zahlen, wenn man von den ersten (den Ide
zahlen) absieht, leicht aus ihr wie aus einem bildsam
Stoffe ableiten lassen. Gleichwohl geht es sonst um
988a kehrt, und jene Fassung ist nicht vernunftgemäß. De
sie machen aus der Materie vieles, während die Form n
einmal zeugt; erfahrungsmäßig aber wird aus ein
Stoff ein Tisch, wer aber die Form hinzubringt, ma
viele Tische und ist selbst nur eine Person. Ebenso v
hält sich auch das Männliche zum Weiblichen; das We
liche wird durch eine Begattung vollständig befrucht
während das Männliche vieles befruchtet. Gleichw
haben wir an diesen Verhältnissen Nachbilder jener Pr
zipien.

Plato hat sich also über die gesuchten Prinzip
in dieser Weise entschieden. Es erhellt aber aus d
Gesagten, daß er nur zwei Ursachen verwandte, die
„Was ist es" und die materielle. Denn die Ideen si
für das Andere Ursache des „Was ist es", und für
Ideen ist es das Eins. Auch sieht man, welches die
grunde liegende Materie ist, von welcher die Ideen be
Sinnlichen prädiziert werden und das Eins in den Ide
daß das nämlich die Zweiheit ist, das Große und
Kleine. Ferner teilte er die Verursachung des Gu
und des Schlechten den Elementen zu, dem einen
beiden die des Guten, dem Anderen die des Schlecht
was, wie gesagt, auch schon Einige von den frühe
Philosophen getan hatten, wie Empedokles und Anax
goras.

Siebentes Kapitel.

Wir haben uns nun die früheren Forscher und ihre Aussagen über die Prinzipien und die Wahrheit in einem freilich gedrängten und summarischen Überblick vergegenwärtigt. Dennoch können wir aus ihnen so viel entnehmen, daß keiner von denen, die von Prinzip und Ursache handeln, ein anderes Prinzip angegeben hat, als die von uns in der Physik bezeichneten, daß sie vielmehr Alle offenbar eben diese, wenn auch undeutlich, irgendwie berühren.

Denn die Einen meinen das Prinzip als Materie, mögen sie es nun als eines oder als mehrere denken und als einen Körper oder als unkörperlich setzen, wie z. B. Plato das Große und das Kleine, die italischen Philosophen das Unbegrenzte, Empedokles Feuer, Erde, Wasser und Luft, Anaxagoras die unendliche Vielheit der Homöomerien (des aus gleichartigen Teilen Bestehenden). Sie Alle haben also diese Art von Ursache berührt und ebenso Alle, welche die Luft oder das Feuer oder das Wasser oder etwas, was dichter als Feuer und dünner als Luft sein soll, zum Prinzipe machen. Denn auch eine solche Beschaffenheit haben einige Philosophen dem ersten Element zugeschrieben.

Die Genannten haben also nur die angegebene Ursache erfaßt, einige Andere aber auch die, woher der Anfang der Bewegung, z. B. Alle, welche Freundschaft und Streit oder den Verstand oder den Eros (die Liebe) zum Prinzipe machen.

Das wesentliche Sein aber und die Substanz (die Wesensform oder substanziale Form) hat ausdrücklich niemand angegeben, doch ist sie besonders von den Vertretern der Ideen gemeint, denn sie fassen die Ideen für das Sinnliche und das Eins*) für die Ideen weder als Materie auf, noch als rührte der Anfang der Bewegung davon her — denn sie lassen die Idee vielmehr Ursache der Unbeweglichkeit und der Ruhe sein —, vielmehr ist es das wesentliche Sein, das die Ideen für jedes von den übrigen Dingen hergeben und wieder das Eins für die Ideen.

*) Z. 2. Wir lesen mit Bon. und Christ τὸ ἓν τοῖς εἴδεσιν.

Das Weswegen der Handlungen, Veränderungen und Bewegungen aber führen sie zwar in gewisser Weise als Ursache an, jedoch führen sie es nicht in der Weise als Ursache an, wie es sich gehört. Denn die die Vernunft oder die Freundschaft angeben, setzen diese Ursachen zwar als etwas Gutes, jedoch nicht so, als ob die Dinge um ihretwillen wären und würden, sondern so, daß die Bewegungen von ihnen ausgehen sollen. Ebenso sagen diejenigen, welche das Eins oder das Seiende für die betreffende Natur erklären, zwar, daß es die Substanz verursacht, aber nicht, daß dieselbe seinetwegen ist oder wird. Und so widerfährt es ihnen, daß sie das Gute sozusagen gleichzeitig als Ursache bezeichnen und auch nicht. Denn sie bezeichnen es so nicht schlechthin, sondern mitfolgend.

Daß also bezüglich der Ursachen richtig entschieden wurde, was ihre Zahl wie ihre Beschaffenheit angeht, scheinen uns auch alle diese zu bezeugen, da sie keine andere Ursache entdecken konnten. Überdies aber erhellt, daß die Prinzipien aufzusuchen sind, entweder alle zusammen so wie angegeben, oder nach einer von den bezeichneten Weisen der Kausalität.[19]) Was aber bezüglich der Lehre eines jeden und seiner Stellung zu den Prinzipien für Bedenklichkeiten möglich sind, das wollen wir nunmehr auseinandersetzen.

Achtes Kapitel.

Die also das Weltganze als substanzial Eins und als Eine Natur im Sinne der Materie setzen, und zwar als eine körperliche und ausgedehnte, fehlen offenbar in mehr als einer Beziehung.

Denn sie stellen nur die Elemente der Körper auf, nicht die des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches gibt.

Und während sie in bezug auf das Werden und Vergehen die Ursachen angeben und alles in physikalischer Weise erklären wollen, heben sie das Prinzip der Bewegung auf.[20])

Auch ist es gefehlt, daß sie für kein Ding die Substanz und das wesentliche Sein als Ursache setzen.[21])

Und weiterhin ist es ein Mangel, daß sie leichthin jeden von den einfachen Körpern mit Ausnahme der Erde

für das Prinzip ausgeben, ohne sich vorher klar zu machen, wie sie ihr Werden aus einander bewerkstelligen sollen; ich rede nämlich von Feuer, Wasser, Erde und Luft; denn das eine Element entsteht aus dem anderen durch Verdichtung, das andere durch Verdünnung, und das macht für die Frage nach dem Früher und Später einen sehr großen Unterschied. Denn in einer Art sollte man meinen, das elementarste von allen sei dasjenige Element aus dem erst die einfachen Körper durch Verdichtung entstehen, und das wäre dann wohl der kleinteiligste und 989a
feinste Körper. Darum bleiben diejenigen, welche das Feuer als Prinzip setzen, am meisten mit dieser Auffassung im Einklang. Und daß das Element der Körper derartig sei, ist auch die übereinstimmende Ansicht aller Anderen. Denn niemand von den Späteren, die Ein Element setzen, hat die Erde dafür gehalten, offenbar wegen ihrer Großteiligkeit. Von den drei Elementen aber hat jedes einen Richter gefunden, der ihm den Preis gab. Denn die Einen machen das Feuer, die Anderen das Wasser, noch Andere die Luft dazu. Warum bezeichnen sie gleich- 20
wohl nicht auch die Erde als Element, wie die meisten Menschen! denn sie sagen, alles sei Erde. Es sagt aber auch Hesiod, die Erde sei zuerst von den Körpern geworden, so alt und populär ist diese Meinung. — Nach dieser Auffassung also möchte man weder richtig sprechen, wenn man eines von den Elementen außer dem Feuer angibt, noch auch wenn man das Grundelement dichter als Luft und dünner als Wasser sein läßt. Wenn dagegen das der Entstehung nach Spätere der Natur nach früher, das Gekochte und Verdickte aber der Entstehung 30
nach später ist, so müßte das Gegenteil hiervon stattfinden. Das Wasser müßte früher sein als die Luft und die Erde früher als das Wasser.

Über diejenigen nun, welche Eine Ursache der bezeichneten Art setzen, sei so viel gesagt. Das Gleiche gilt aber auch, wenn man mehrere materielle Prinzipien setzt, wie z. B. Empedokles die Materie aus vier Körpern bestehen läßt. Denn auch für ihn müssen teils dieselben, teils eigentümliche Schwierigkeiten sich einstellen. Denn einmal sehen wir, wie die genannten Körper aus 40
einander entstehen, so daß offenbar das Feuer und die Erde nicht immer derselbe Körper bleibt — wir haben in den

physikalischen Schriften (De Coel. III, 7, De gener. II, 6) hiervon gesprochen —, und dann darf man auch gar nicht meinen, daß Empedokles sich zu der Ursache des Bewegten und zu der Frage, ob ihrer eine oder zwei zu setzen sind, zutreffend und folgerichtig geäußert hat; und überhaupt muß für diejenigen, die so reden, die qualitative Veränderung verloren gehen. Denn es müßte etwas sein, was die Gegensätze selbst zu eigen hat, eine einige Natur müßte sein, welche Feuer und Wasser wird, was Empedokles doch läugnet.[22])

Anaxagoras anlangend würde die Annahme, daß er zwei Elemente behauptet, am ersten der Auffassung entsprechen, welche er zwar selbst nicht entwickelt hat, der er aber hätte beitreten müssen, wenn man ihn geleitet hätte. Denn wenn es auch sonst ungereimt ist, zu sagen, daß anfangs alles gemischt war, ungereimt wegen
989b der Folge, daß es vorher ungemischt hätte da sein müssen, und darum, weil sich von Natur nicht jedes mit jedem vermischen kann, und außerdem, weil so die Eigenschaften und Akzidenzien von den Substanzen getrennt würden — denn was sich mischen läßt, läßt sich auch trennen —, so würde sich, wenn man ihm nachgeht und das, was er sagen will, entwickelt, doch vielleicht zeigen, daß er schon mehr modern spricht. Denn als noch nichts ausgeschieden war, konnte man offenbar von jener Substanz (der Materie) nichts mit Wahrheit aussagen, also z. B. daß sie weiß oder schwarz oder grau oder von sonst einer Farbe war, vielmehr war sie notwendig farblos, sonst hätte sie eine dieser Farben gehabt. Ebenso war das Betreffende geschmacklos und in gleicher Weise ohne jegliche andere Eigenschaft dieser Art; denn es konnte weder etwas Qualitatives noch etwas Quantitatives noch ein Was (Substanz) sein.[23]) Denn da wäre ihm eine der partikulären Formen zugekommen, was nicht möglich war, da ja alles gemischt war; denn da wäre die betreffende Form schon abgetrennt gewesen, während er doch sagt, daß alles gemischt war, ausgenommen der Verstand, der ihm zufolge allein unvermischt und rein ist. Demgemäß begegnet es ihm also, daß er als Prinzipien einmal das Eins bezeichnet — denn dieses ist einfach und unvermischt — und dann das Andere, so geartet, wie wir das Unbestimmte setzen, bevor es bestimmt und einer festen Form teilhaftig ist.

Und so spricht er also zwar weder richtig noch deutlich, will aber etwas Ähnliches sagen, wie die Späteren und wie das, was gegenwärtig deutlicher gelehrt wird.[24])

Doch alle diese Männer sind nur mit den Erörterungen über Entstehen und Vergehen und Bewegung vertraut. Denn ihre Forschung gilt fast nur derjenigen Substanz, die auf diesem Felde in Betracht kommt, sowie den Prinzipien und Ursachen derselben. Die aber ihre Betrachtung auf alles Seiende ausdehnen und das Seiende teils als Sinnliches, teils als Nichtsinnliches setzen, richten ihre Forschung offenbar auf beide Gattungen. Daher muß man sich mit ihnen länger beschäftigen, um zu sehen, was sie Richtiges oder Unrichtiges für unsere gegenwärtige Untersuchung bringen.

Die sogenannten Pythagoreer nun verwenden zwar unpassendere*) Prinzipien und Elemente als die Physiologen — sie haben dieselben nämlich nicht vom Sinnlichen genommen; denn das Mathematische ist ohne Bewegung, ausgenommen dasjenige, das in der Astronomie vorkommt —, jedoch gilt all ihre Untersuchung und Bemühung der Natur. Denn sie konstruieren das Himmelsgebäude, beobachten, was sich mit seinen Teilen, seinem 990a
Erleiden und Wirken zuträgt, und verbrauchen hierfür die Prinzipien und Ursachen, gleich als pflichteten sie den anderen, naturalistischen Philosophen darin bei, daß nur das Seiendes ist, was sinnlich wahrgenommen wird, und was der sogenannte Himmel umfaßt. Sie geben aber, wie gesagt, solche Ursachen und Prinzipien an, mittelst deren man auch zu den höheren Gattungen des Seins aufsteigen kann, und die dazu mehr passen als zu naturphilosophischen Erörterungen.

Denn auf welche Weise Bewegung entstehen könne, wenn bloß Grenze und Unbegrenztes, Unpaariges und Paariges zugrunde liegen, sagen sie keineswegs, ebensowenig, wie es möglich ist, daß es ohne Bewegung Werden und Untergang gibt, und die Himmelskörper ihre Werke verrichten.

Ferner, mag man ihnen auch zugeben, daß die Größe aus den angegebenen Prinzipien hervorgeht, oder mögen sie es beweisen, auf welche Weise können aber die Körper

*) Wir lesen mit Bon. u. Chr. Z. 30 ἐκτοπωτέροις.

teils leicht sein, teils schwer? Denn nach dem, was sie voraussetzen und behaupten, ist es nicht so, als ob sie bloß die mathematischen Körper meinten, dagegen die konkreten, sinnlichen nicht. Darum haben sie auch über Feuer oder Erde oder die anderen derartigen Körper gar nichts vorgebracht, eben aus dem Grunde, meine ich, weil sie vom Sinnlichen nichts sagten, was demselben ausschließlich eigen gewesen wäre.

Ferner aber, wie soll man es verstehen, daß zwar die Zahl und ihre Bestimmtheiten Ursachen sein sollen von allem, was am Himmel von Anfang bis jetzt ist und geschieht, und daß es doch keine andere Zahl geben soll als diejenige, woraus die Welt besteht? Denn wenn nach ihnen in dem und dem Teil der Welt die Meinung und die günstige Gelegenheit ihre Stelle hat, und etwas weiter oben oder unten die Ungerechtigkeit und die Scheidung oder Mischung, und wenn sie als Beweis dafür dieses ansprechen, daß jedes einzelne von diesen eine Zahl ist und an dem fraglichen Orte eine entsprechende Menge zusammenstehender Himmelskörper darum sich findet, weil die Zahlbestimmtheiten ihren Orten folgen — ist da diese Zahl am Himmel dieselbe wie diejenige, von der man annehmen soll, daß sie Meinung, Gelegenheit usw. ist, oder ist sie vielmehr eine andere als die letztere? Denn Plato sagt doch, sie sei eine andere. Gleichwohl glaubt auch er, daß sowohl die Dinge um uns als auch deren Ursachen Zahlen seien, aber die intelligibeln Zahlen sind ihm Ursachen, die Zahlen der Dinge um uns aber sind ihm sinnlich.[25])

Neuntes Kapitel.

Von den Pythagoreern nun wollen wir für jetzt nicht weiter reden; denn es genügt, ihrer soweit gedacht zu haben.

Die aber die Ideen als Ursachen aufstellen, haben
990b fürs erste,[26]) da sie die Ursachen der sichtbaren Dinge zu ermitteln suchen, andere an Zahl ihnen gleiche hinzugebracht, gerade wie wenn einer, der etwas zählen soll, dies nicht zu können glaubte, so lange es weniger ist, und erst zählte, nachdem er es vervielfältigt hat. Denn der Ideen sind ungefähr gleich viele oder nicht weniger als der Dinge, deren Ursachen man suchte, als man von

ihnen zu den Ideen fortschritt.[27]) Denn für jedes gibt es eine homonyme (namensgleiche) Idee, abgesehen von den Substanzen auch*) bei allen anderen, wo es ein Eines im Vielen (ein Allgemeines) gibt, sowohl bei den diesseitigen als auch bei den ewigen Dingen.

Ferner, durch keines von den Argumenten, die man**) für das Dasein der Ideen anführt, wird die Sache einleuchtend gemacht. Denn aus einigen Argumenten ergibt sich kein zwingender Schluß, und aus einigen ergeben sich auch für dasjenige Ideen, wofür man keine annimmt.

Denn nach den Gründen aus der Natur der Wissenschaften müssen Ideen sein von allem, wovon es Wissenschaften gibt, und auf Grund des Einen im Vielen auch von den Verneinungen.

Nach dem Grund aber, daß man etwas denkt, wenn es schon zugrunde gegangen ist, auch vom Vergänglichen. Denn es gibt davon eine sinnliche Vorstellung.[28])

Ferner aber ergeben die genaueren Beweise teils Ideen für das Relative, für welches man keine subsistierende Gattung annimmt, teils begründen sie das Dasein des dritten Menschen.[29])

Und überhaupt heben die Argumente für die Ideen das auf, woran ihren Anhängern mehr liegt, als am Dasein der Ideen. Denn es ergibt sich, daß nicht die Zweiheit zuerst ist, sondern die Zahl, und daß das Relative früher ist als das Absolute, und alles das, was Manche, der Ideenlehre nachgehend, im Widerspruche mit den Prinzipien aufgestellt haben.[30])

Ferner müssen nach der Meinung, nach der es Ideen geben soll, nicht bloß Ideen der Substanzen sein, sondern auch solche von vielem Anderen. Denn der Begriff ist nicht bloß in bezug auf die Substanzen ein Einiger, sondern auch in Hinsicht auf das Andere, und es gibt Wissenschaften nicht nur von der Substanz, sondern auch von Anderem — und diese Übereinstimmung gilt noch von gar vielem Anderen.

Nach der Notwendigkeit aber und den herrschenden

---

*) Das τὲ Z. 7 lassen wir mit Kodex A b aus.

**) Z. 9 lesen wir mit Kod. A b δείκνυται statt δείκνυμεν und entsprechend auch weiterhin überall, wo Ar. mit wir redend sich zu den Platonikern rechnen würde.

Ansichten über die Ideen kann es, wenn eine Teilnahme an ihnen stattfindet, nur von den Substanzen Ideen geben. Denn es wird an ihnen nicht mitfolgend teilgenommen, sondern die Dinge müssen insofern an der Idee teilnehmen, als sie nicht Prädikat eines Subjektes ist. Ich will sagen: wenn etwas z. B. an dem Doppelten-an-sich teil hat, so hat es auch teil am Ewigen, aber mitfolgender Weise; denn das Doppelte ist mitfolgend ewig. Also die Ideen werden Substanz sein.

Dieselben Merkmale aber bezeichnen die Substanz hier und dort. Oder was bedeutete es sonst, wenn man sagt, daß es etwas außer den Einzeldingen um uns gibt, das Eine im Vielen? Und wenn die Form der Ideen und des Teilnehmenden die nämliche ist, so wird es ein Gemeinschaftliches für beide geben. Denn warum soll bei den vergänglichen und den zwar vielen aber ewigen Zweiheiten das Moment*) Zweiheit eher eines und dasselbe sein als bei der idealen Zweiheit und der eines Einzeldinges?[31]) Ist aber die Form nicht die nämliche, so hätten Ideen und Dinge nichts gemein als den Namen, und es wäre gerade so, wie wenn man den Kallias und ein Holz einen Menschen nennen wollte, ohne eine Übereinstimmung zwischen ihnen zu gewahren.**)

Am allermeisten aber käme man in Verlegenheit, wenn man angeben sollte, was die Ideen für die ewigen sinnlichen Dinge oder für die entstehenden und vergehenden eigentlich bedeuten. Denn sie sind ihnen weder Ursache der Bewegung noch irgend einer Veränderung. Aber sie helfen auch nicht zum Verständnisse der anderen Dinge — denn sie sind nicht ihre Substanz, sonst wären sie in ihnen —, und ebensowenig zu ihrem Dasein, da sie ja keine Bestandteile dessen sind, was an ihnen teil hat; denn sie könnten, scheint es, etwa so Ursache sein, wie das Weiße, indem es dem Weißen beigemischt wird. Aber diese Auffassung, zu der sich zuerst Anaxagoras,

---

*) Wir lassen Z. 5 εἶναι mit Kod. E aus.

**) In dem gleichlautenden Text des 13. Buches folgt hier noch ein weiteres Argument oder Gegenargument, das an unserer Stelle fehlt. Möglich, daß es ursprünglich auch hier stand und in unseren Handschriften durch ein Versehen der Abschreiber ausgefallen ist.

später Eudoxus und einige Andere bekannten, ist gar leicht umzustoßen. Denn gegen diese Meinung lassen sich leicht viele Unmöglichkeiten zusammenbringen. Aber auch aus den Ideen ist das Andere nicht, und keine von den Weisen, die man anzugeben pflegt, kann hier helfen. Wenn man aber sagt, sie seien Vorbilder und das Andere habe teil an ihnen, so heißt das ein leeres Gerede verführen und sich in dichterischen Metaphern ergehen. Denn wozu ist jenes da, das im Hinblicke auf die Ideen wirkt? Auch könnte da Jegliches einem Anderen ähnlich sein und ähnlich werden, ohne dem nachgebildet zu sein, dem es ähnlich ist, und so könnte, wenn Sokrates ist, und nicht minder, wenn er nicht ist, jemand wie Sokrates gezeugt werden. Ebenso ist klar, daß wenn auch noch der ewige Sokrates wäre, mehrere*) Urbilder für dieselbe Person wären, und so auch mehrere Ideen, so für den Menschen das Sinnenwesen und das Zweifüßige und dann noch der Mensch-an-sich. Ferner wären die Ideen nicht nur Urbilder der sinnlichen Dinge, sondern auch der Ideen selbst, z. B. die Gattung Urbild der Arten der Gattung,**) sodaß dasselbe Vorbild und Nachbild zugleich wäre.[32])

Ferner muß es als unmöglich erscheinen, daß die 991b
Substanz von dem getrennt ist, dessen die Substanz ist. Wie könnten also die Ideen als Substanzen der Dinge von diesen getrennt sein?

Im Phädon (100 D) aber heißt es, die Ideen seien Ursachen des Seins und des Werdens. Gleichwohl wird, wenn auch die Ideen sind, doch das Teilhabende nicht, wenn keine bewegungskräftige Ursache vorhanden ist, und vieles andere, z. B. ein Haus und ein Ring, wird wohl, ob man gleich keine Ideen davon annimmt, und so sieht man, daß auch das Andere durch die gleichen Ursachen wie die eben genannten Dinge sein und werden kann.

Ferner, da die Ideen doch Zahlen sein sollen, so fragt es sich, wie können sie Ursachen sein? Etwa darum, weil die Dinge verschiedene Zahlen sind, z. B. diese Zahl

---

*) Wir lassen Z. 27 das τὶ mit Kod. Hb und der versio antiqua aus.

**) Wir lesen Z. 31 nach der gleichlautenden Stelle 1079 b 34 ὡς γένους εἰδῶν.

Mensch, diese Sokrates, diese Kallias? Warum also sind jene für diese ursächlich? Denn das kann doch keinen Unterschied machen, daß die einen ewig sind, die anderen nicht.[83]) Soll aber der Grund der sein, daß die diesseitigen Dinge Zahlenverhältnisse sind, z. B. die Harmonie, so ist klar, daß etwas ist, dessen Verhältnisse die Zahlen sind. Gibt es nun ein solches, die Materie, so müssen offenbar auch die Zahlen-an-sich das Verhältnis des einen zum anderen sein. Ich meine z. B., wenn Kallias ein Zahlenverhältnis von Feuer, Erde, Wasser und Luft ist, so muß auch die Idealzahl Zahl gewisser anderen Dinge sein, die ihr zugrunde liegen; und der Mensch-an-sich, mag er eine Zahl sein oder nicht, wird doch ein Verhältnis unter Zahlen bestimmter Dinge sein, nicht Zahl, und es braucht also darum keine Zahl zu geben.

Ferner, aus vielen Zahlen wird Eine Zahl, wie aber aus Ideen Eine Idee? Wird sie aber nicht aus ihnen, sondern aus den in der Zahl enthaltenen Einheiten, wie etwa in der Myriade, wie steht es dann mit den Einheiten? Denn, wenn sie gleichartig sind, so ergeben sich viele Ungereimtheiten; sind sie es nicht, weder die in derselben Zahl untereinander, noch die verschiedener Zahlen alle mit allen, wodurch sollen sie sich denn da unterscheiden, da sie ohne Eigenschaften sind? Die Annahme eines Unterschiedes wäre ja gegen den gesunden Sinn und gegen den Begriff der Sache.

Ferner aber muß man eine andere Art von Zahl herrichten, das Objekt der Arithmetik, und alles, was von Einigen das Mittlere genannt wird. Aber wie und aus welchen Prinzipien soll dieses entstehen, oder warum soll es die Mitte halten zwischen dem Diesseitigen und den Dingen-an-sich?*)

Ferner entständen die Einheiten in der Zweiheit je aus einer früheren Zweiheit; gleichwohl ist es unmöglich.[84])

Ferner, warum ist die zusammengefaßte Zahl eins?

Ferner aber kommt noch dieses zu allem Gesagten hinzu. Wenn anders die Einheiten verschieden sind, müßte man nach Art derer reden, welche die Elemente

*) Mit A b lesen wir Z. 29 ἃ πῶς statt ἁπλῶς und lassen wir Z. 30 das τὰ vor μεταξύ aus.

zu vieren oder zweien berechnen. Denn jeder von diesen bezeichnet nicht das Gemeinsame als Element, nämlich den Körper, sondern Feuer und Erde, mag nun der Körper ein Gemeinsames sein oder nicht. Nun aber redet man, als wäre das Eins wie Feuer oder Wasser, das aus gleichartigen Teilen besteht. In diesem Falle aber können die Zahlen keine Substanzen sein; aber man sieht, daß das Eins in mehrfachem Sinne verwandt wird, wofern es ein Eins-an-sich gibt, welches Prinzip ist. Denn auf andere Weise ist es nicht möglich.[35])

Indem man aber die Substanzen auf ihre Prinzipien zurückführen will, konstruiert man die Längen aus dem Langen und Kurzen, als einer Art des Kleinen und Großen, die Fläche aus dem Breiten und Schmalen und den Körper aus dem Tiefen und Flachen. Aber wie kann da entweder die Fläche die Linie in sich enthalten, oder der Körper die Linie und Fläche?[36]) Denn das Breite und Schmale ist eine andere Gattung als das Tiefe und Flache. Wie also keine Zahl in ihnen enthalten ist, da viel und wenig von ihnen verschieden ist, so würde offenbar auch sonst keine übergeordnete Gattung den untergeordneten zukommen. Aber das Breite ist auch nicht die höhere Gattung des Tiefen, sonst wäre der Körper eine Fläche.

Ferner, woher sollen die Punkte sich in der Linie finden? Diese Gattung wollte nun Plato zwar nicht als geometrische Aufstellung gelten lassen und sprach vielmehr vom Prinzip der Linie, als welches er oft die unteilbaren Linien aufstellte. Gleichwohl müssen die Linien eine Grenze haben, und so ist aus demselben Grunde, aus dem eine Linie ist, auch ein Punkt.

Überhaupt hat man, da die Philosophie doch den Grund der Erscheinungen sucht, dies außer acht gelassen. Man sagt nichts von der Ursache, woher der Anfang der Bewegung; man behauptet, wähnend die Substanz des Erscheinenden anzugeben, das Dasein anderer Substanzen und macht über die Weise, wie dieselben die Substanz von jenem sein sollen, leere Worte; denn das Teilhaben, wie schon vorhin bemerkt, heißt nichts. Aber auch was uns bei einigen Wissenschaften*) als Ursache begegnet,

*) Wir lesen Z. 29 mit Kodex A b: ὃ περὶ τὰς ἐπιστήμας. Möglicherweise ist zu lesen: περί τινας.

das, um dessentwillen aller Verstand und alle Natur wirkt, auch diese Ursache, die wir als eines von den Prinzipien bezeichnen, berühren die Ideen ganz und gar nicht, vielmehr ist die Mathematik den Modernen zur Philosophie geworden, wenn sie sagen, man müsse die Mathematik
992b wegen der anderen Wissensobjekte betreiben.[37])

Aber auch die als Materie zugrunde liegende Substanz, nämlich das Große und Kleine, möchte man für zu mathematisch gefaßt halten und für etwas, was mehr unter-
10 scheidendes Prädikat der Substanz und der Materie als eigentlich Materie ist, ähnlich wie die Physiologen von dünn und dicht reden und es als erste Differenz des Substrates bezeichnen; denn dicht und dünn sind eine Art Überschuß und Mangel.

Und was die Bewegung betrifft, so werden die Ideen, wenn diese, Groß und Klein, Bewegung sein sollen, offenbar bewegt werden; wenn aber nicht, woher kommt sie dann? So ist denn alle Naturforschung aufgehoben.

Und was leicht zu sein scheint, nämlich zu zeigen,
20 daß Alles (je für sich) eins ist, das kommt nicht zustande. Denn dadurch, daß das Eins für sich herausgestellt wird, wird nicht alles eins, selbst wenn man ihnen alles zugibt, sondern es ergibt sich ein Eins-an-sich. Und nicht einmal das, wenn man nicht einräumt, das Allgemeine sei Gattung, das aber ist bei einigem unmöglich.[38])

Es wird aber auch über das auf die Zahlen Folgende, die Längen, Flächen und Körper, keinerlei Erklärung gegeben, weder darüber, wie sie sind oder werden, noch darüber, welche Bedeutung sie etwa haben; denn sie
30 können weder Ideen sein — denn sie sind keine Zahlen —, noch das Mittlere — denn das ist das Mathematische —, noch das Vergängliche, sondern es stellt sich mit ihnen wieder eine andere, vierte Gattung ein.[39])

Überhaupt kann man, wenn man die Elemente des Seienden sucht, ohne die verschiedenen Bedeutungen von Element*) auseinanderzuhalten, sie unmöglich finden, besonders wenn man so sucht, daß man die Frage stellt, aus was für Elementen das Seiende besteht. Denn aus welchen Elementen das Tun oder Leiden oder das Gerad-
40 linige bestehen soll, ist schlechterdings nicht zu ermitteln,

*) Wir lesen Z. 19 mit A b λεγόμενα.

und wenn doch, so ist es nur bei den Substanzen möglich. So ist es denn unrichtig, die Elemente alles Seienden insgesamt zu suchen oder zu glauben, man habe sie gefunden.[40]) Wie könnte man aber auch die Elemente von allem erlernen? Denn da dürfte man offenbar zuvor nichts wissen. Denn wie derjenige, welcher die Geometrie erlernt, anderes zwar zuvor wissen mag, dagegen von dem, was diese Wissenschaft umfaßt und was er lernen will, keine Vorkenntnisse besitzt, so gilt ein gleiches auch von den anderen Wissensgebieten. Wenn es demnach ein Wissen von allem gibt, wie man hin und wieder behauptet, so würde der Inhaber solchen Wissens vorher ohne alle wirkliche intellektuelle Erkenntnis sein. Gleichwohl wird alles Erlernen durch ein vorheriges Kennen aller oder einiger Stücke vermittelt, mag es ein Lernen sein durch Demonstration oder durch Definitionen. Denn die Bestandteile des Begriffs müssen zuvor gewußt und bekannt sein. Ebenso ist es mit dem Lernen durch Induktion. Wäre uns aber alles Wissen am Ende gar angeboren, so ist es doch verwunderlich, daß wir die vorzüglichste Wissenschaft besitzen sollten, ohne uns dessen bewußt zu sein. Wie soll man ferner erkennen, woraus alles ist, und wie soll es deutlich werden? Auch dies ist schwierig; denn man kann hier auf einen Zweifel kommen ähnlich wie bezüglich gewisser Silben. So sagen Einige die Silbe za*) bestehe aus den Lauten d, s und a. Andere sagen, z sei ein anderer Laut und keiner von den bekannten. Wie könnte man ferner die Objekte des Sinnes erkennen, ohne den Sinn zu besitzen? Gleichwohl müßte es der Fall sein, da doch alles in ähnlicher Weise konstitutive Prinzipien haben soll, wie zusammengesetzte Laute aus den ihnen zukommenden Buchstaben bestehen.

Zehntes Kapitel.

Daß nun alle Forscher die in den physischen Büchern angegebenen Ursachen zu suchen scheinen, und daß wir außer denselben wohl keine anderen angeben können, geht schon aus dem früher Gesagten hervor. Indessen haben

*) Wir lesen Z. 5 τὸ ζα ἐκ τοῦ δ καὶ σ, man vergleiche Chr., der schreibt: τὸ ζα ἐκ τοῦ σ καὶ δ καὶ α.

sie nur in unbestimmter Weise von denselben geredet, und wenn man will, sind zwar sämtliche Ursachen schon früher angegeben worden, man kann aber auch sagen, daß das keineswegs der Fall ist. Denn die erste Philosophie sprach in ihren Anfängen und zuerst über die Dinge gleichsam mit lallendem Munde, da sie noch jung war. So sagt Empedokles, Knochen sei etwas durch das Verhältnis; das bedeutet das wesentliche Sein und die Substanz des Dinges. Nun muß aber ebenso auch das Fleisch und jedes andere sein Verhältnis haben, oder keines hat es. Denn auf Grund dieses Verhältnisses wird etwas sowohl Fleisch als Knochen als sonst etwas sein, nicht auf Grund der Materie, die Empedokles als Feuer, Erde, Wasser und Luft bezeichnet. Aber das hätte er, wenn ein Anderer es gesagt hätte, notwendig auch gesagt, ausdrücklich hat er es nicht erklärt.

Solches also ist schon vorhin klar geworden. Was man aber eben hierüber für Zweifel aufwerfen kann, das anzugeben wollen wir nochmals unternehmen. Denn solche Zweifel könnten uns wohl förderlich sein zur Lösung der Schwierigkeiten, die uns später begegnen werden.[41])

Zweites Buch (α).

Erstes Kapitel.

Die Erforschung der Wahrheit ist in einer Beziehung schwer, in anderer Beziehung leicht. Ein Zeichen dessen ist die doppelte Tatsache, daß keiner sie in würdiger Weise erfassen und Alle sie nicht ganz verfehlen können 993b sondern jeder etwas Annehmbares über die Natur der Dinge sagt, sodaß der Einzelne zwar nichts oder wenig beiträgt, von allen zusammen aber eine gewisse Summe von Erkenntnissen aufgebracht wird. Scheint es darum um die Sache so zu stehen, wie wir wohl im Sprichwort sagen: Wer mag die Tür verfehlen, so ist sie, so angesehen, leicht. Daß wir aber unvermögend sind, uns des Ganzen und des Teiles zu versichern, das beweist ihre Schwierigkeit. Vielleicht aber liegt auch, da es eine Schwierigkeit in zweifacher Weise gibt, die Ursache derselben nicht in den Dingen, sondern in uns. Denn wie sich die Augen der Nachtvögel zu dem Lichte des Tages verhalten, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach am alleroffenbarsten ist. Man muß aber nicht bloß denjenigen Dank wissen, deren Meinungen man teilt, sondern auch denen, die mit ihren Erklärungen mehr auf der Oberfläche geblieben sind. Denn auch sie haben etwas dazu getan: sie haben unseren Habitus geübt und vorgebildet. Denn wäre Timotheus nicht gewesen, so entbehrten wir eines großen Teiles unserer Lyrik, aber Timotheus selber wäre nicht gewesen, wenn ihm nicht Phrynis vorangegangen wäre. Ebenso verhält es sich aber mit denen, welche sich über die Wahrheit erklärt haben. Wir haben manchen gewisse Lehrmeinungen zu danken, Andere aber waren die Ursache, daß solche Männer gekommen sind.

Es ist auch berechtigt, wenn die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit genannt wird. Denn das Ziel der theoretischen Wissenschaft ist die Wahrheit, das der prak-

tischen aber das Werk — denn wenn die Praktiker auch betrachten, wie sich das Ding verhält, so sehen sie doch nicht auf das Ewige, sondern darauf, wie sich die Sache inbezug auf etwas und für die Gegenwart verhält. — Wir wissen aber die Wahrheit nicht ohne die Ursache. In allen Fällen ist aber das am allermeisten das Betreffende, auf Grund dessen auch dem Anderen das Synonyme zukommt; so ist z. B. das Feuer am wärmsten; denn dasselbe ist für das Andere die Ursache der Wärme. Und so ist das Wahrste, was dem Späteren Ursache ist, daß es wahr ist. Darum sind die Prinzipien des immer Seienden notwendig immer am wahrsten. Denn sie sind nicht bloß zuweilen wahr, und für sie ist nichts Ursache, daß sie sind, sondern sie sind es für das Andere, sodaß jedes, wie es sich bezüglich seines Seins verhält, so auch bezüglich seiner Wahrheit sich verhält.[1])

Zweites Kapitel.

994a Daß es aber nun einen bestimmten Anfang gibt und die Ursachen des Seienden nicht unendlich an Zahl sind, weder in gerader Linie noch der Art nach, liegt am Tage. Denn es kann weder mit dem Werden des einen aus dem anderen wie aus seiner Materie ins Endlose fortgehen, sodaß z. B. das Fleisch aus der Erde wird, die Erde aus der Luft, die Luft aus dem Feuer, ohne daß es stillsteht, noch kann das mit dem der Fall sein, woher der Anfang der Bewegung, sodaß z. B. der Mensch von der Luft bewegt wird, diese von der Sonne, die Sonne vom Streite, ohne daß hier eine Grenze ist. Ebensowenig kann aber auch das Weswegen ins Unendliche fortgehen und das Spazierengehen der Gesundheit wegen sein, diese des Wohlergehens, dieses eines anderen wegen und so immer wieder eins des andern wegen. Ebenso ist es aber auch mit den verschiedenen wesentlichen Sein.

Denn bei den Mittelgliedern, außerhalb deren ein letztes und ein erstes Glied ist, ist das erste notwendig Ursache der nach ihm stehenden Glieder. Denn wenn wir eines von den dreien als Ursache zu bezeichnen hätten, so würden wir das erste nennen, nicht das letzte; denn was am Ende steht, ist von nichts Ursache; aber auch nicht das mittlere; denn es ist nur von Einem Ursache. Es

macht aber keinen Unterschied, ob nur ein Mittleres ist oder viele, und ob endlich oder unendlich viele. Von den auf diese Weise unendlich vielen Gliedern aber und überhaupt von dem Unendlichen wären alle Glieder gleichmäßig mittlere bis zum gegenwärtigen. Und demnach wird, wenn kein erstes Glied ist, überhaupt keine Ursache sein.[2])

Nun kann es aber auch nicht nach unten ins Unendliche gehen, wenn das Obere einen Anfang hat, sodaß aus Feuer Wasser würde, aus diesem Erde, und so immer wieder eine andere Gattung. Denn auf zweifache Weise wird eines aus dem anderen — nicht*) wie man sagt, daß eins nach dem anderen wird, z. B. die isthmischen Spiele aus den olympischen —, entweder wie aus einem Knaben, indem er sich verändert, ein Mann wird, oder wie aus Wasser Luft wird. Wenn wir nun sagen, daß aus einem Knaben ein Mann wird, so meinen wir einen Vorgang, bei welchem das Gewordene aus dem Werdenden und das Vollendete aus dem sich Vollendenden wird. Denn immer steht, wie zwischen Sein und Nichtsein das Werden, so zwischen Seiendem und Nichtseiendem das Werdende in der Mitte. Der Lernende ist ein werdender Gelehrter, und dies meint man, wenn man sagt, daß aus dem Lernenden ein Gelehrter wird. Wenn aber etwas so wird, wie aus Wasser Luft, so vergeht dabei das eine von beiden. Deshalb biegen im ersten Falle die Gegensätze nicht in einander um, und es wird aus einem Manne kein Knabe; denn da wird das Werdende nicht aus dem Werden, sondern ist etwas**) nach dem Werden. Denn so wird auch der Tag aus dem Morgen, weil er nämlich nach ihm kommt, und darum wird auch nicht der Morgen aus dem Tage. Dagegen biegen in dem anderen Falle die Gegensätze wohl in einander um. In beiden Fällen aber kann es unmöglich ins unendliche gehen. Denn im ersten Falle müssen die Zwischenstufen ein Ziel haben; im zweiten schlagen die Dinge in einander um: denn das Vergehen des einen ist das Werden des andern. Zugleich

994b

*) Wir lesen mit Christ und der versio antiqua Z. 22 μὴ ὡς und Z. 23 nach Ὀλύμπια : ἢ ὡς ἐκ παιδ.

**) Wir konjekturieren Z. 1: ἔστι τι, was übrigens mit der Konjektur von Christ ὅ ἔστι auf eins hinauskommt.

ist es aber auch unmöglich, daß das Erste (von aller Materie), ein Ewiges, vergeht; denn da das Werden nach oben hin nicht ohne Ende ist, so könnte das nicht ewig sein, was als Erstes verginge, um ein anderes aus sich hervorzubringen.[3])

Ferner, das Weswegen ist Zweck; Zweck ist aber das, was nicht wegen eines anderen, sondern um dessentwillen das andere ist. Wenn demnach das betreffende Letzte ist, wird kein Unendliches, wenn aber kein solches ist, kein Weswegen sein. Vielmehr heben diejenigen, welche die unendliche Reihe setzen, ohne es zu merken, die Natur des Guten auf. Gleichwohl würde niemand etwas zu tun unternehmen, wenn er nicht dächte, zu einem Ziele zu kommen. Auch wäre kein Verstand in einem solchen Tun; denn der Verständige handelt immer nach einem Deswegen; denn das ist das Ziel; denn der Zweck ist Ziel und Ende.

Nun kann aber auch das wesentliche Sein nicht auf eine andere Definition mit immer weiterem Begriffe zurückgeführt werden; denn da würde immer eine frühere Bestimmung, nicht die spätere gelten. Wovon es aber kein Erstes gibt, davon gibt es auch kein Folgendes. Auch wird bei solcher Voraussetzung das Wissen aufgehoben. Denn es ist nicht möglich zu wissen, bis man auf etwas nicht weiter Teilbares kommt. Und es gibt dann auch kein Erkennen. Denn wie kann man das in dieser Weise Unendliche denken? Denn es ist mit der Linie nicht ebenso, bei der zwar kein Stillstand der Teilung ist, die man aber nicht denken kann, ohne stille zu stehen. Deshalb wird man, wenn man die (so) unendliche durchgeht, die Abschnitte nicht zählen. Aber man muß auch in dem Bewegten die Materie denken, und dem Unbegrenzten eignet keinerlei*) Sein; wenn das nun nicht der Fall ist, so geht es mit dem Unbegrenztsein nicht ohne Grenzen weiter.[4])

Wenn nun aber auch die Arten der Ursachen an Zahl unendlich wären, gäbe es auch so kein Erkennen. Denn dann glauben wir zu wissen, wenn wir die Ursachen kennen; was aber durch Hinzufügung unendlich ist, läßt sich in endlicher Zeit nicht durchgehen.

*) Wir lesen Z. 26 mit Ab und der antiqua versio οὐδέν.

Drittes Kapitel.

Die Lehrvorträge aber pflegen nach den Gewohnheiten der Zuhörer eingerichtet zu werden. Denn wie wir es gewohnt sind, wollen wir gesprochen haben, und was entgegengesetzter Art ist, erscheint uns nicht vertraut, sondern wegen der Ungewohntheit schwerer verständlich und fremder; denn das Gewohnte ist leichter zu verstehen. Welche Macht aber die Gewohnheit ausübt, zeigen die Gesetze, bei welchen Sagenhaftes und Kindisches wegen der Gewöhnung daran mehr vermag als vernünftige Einsicht. Die Einen nun geben nur dann der Rede Beifall, wenn sie mathematisch gehalten ist, die Anderen, wenn sie viele Beispiele enthält; wieder Andere verlangen, daß man Dichter als Zeugen anführt. Einige wollen alles genau ausgeführt haben, Anderen mißfällt die Genauigkeit, entweder weil sie das Vorgetragene nicht zusammenhalten können, oder weil ihnen die Genauigkeit kleinlich vorkommt. Denn dieselbe hat etwas an sich, wodurch sie, wie im Handel, so auch in der Rede auf manche den Eindruck mangelnder Vornehmheit macht. Daher muß man darüber unterrichtet sein, welche Aufnahme jegliches zu erwarten hat. Denn es geht nicht, gleichzeitig Wissenschaft und die Weise ihrer Behandlung zu suchen; ist doch keines von beiden leicht zu erfassen. Mathematische Genauigkeit aber darf man nicht für alles fordern, sondern nur für das Immaterielle. Darum eignet sich diese Weise nicht für die Physik. Denn alle Natur hat vielleicht Materie. Daher ist vorher zu untersuchen, was die Natur ist.[5]) Denn dann sieht man auch, wovon die Physik handelt, und ob es einer Wissenschaft oder mehreren obliegt, die Ursachen und Prinzipien zu erforschen. 995a

Drittes Buch (B).

Erstes Kapitel.

Für die gesuchte Wissenschaft ist es notwendig, zuerst an die Punkte heranzutreten, über die man vorher zweifeln muß. Das ist einmal dasjenige, was manche Forscher abweichend über die Fragen unserer Wissenschaft geurteilt haben, dann abgesehen davon das, was etwa (von ihnen) übersehen worden ist. Wer nämlich gut fahren will, für den ist es förderlich, zuerst in richtiger Weise die Wege des Zweifels zu verfolgen. Denn die nachfolgende Einsicht ist die Lösung der vorausgehenden Zweifel, und man kann keinen Knoten lösen, den man nicht kennt. Der Zweifel aber im Denken zeigt diesen Knoten an. Denn insofern das Denken zweifelt und in Verlegenheit ist, ergeht es ihm nach Art der Gefesselten: in beiden Fällen kommt man nicht vom Flecke. Man muß also vorher alle Schwierigkeiten betrachtet haben, teils aus dem genannten Grunde, teils weil diejenigen, welche suchen, ohne vorher zu zweifeln, Leuten gleich sind, die nicht wissen, wohin sie gehen sollen, teils auch noch, weil man nicht weiß, ob man etwa das Gesuchte
995b wirklich gefunden hat oder nicht. Denn das Ziel ist im letzteren Falle nicht bekannt, wohl aber im ersteren, wenn man vorher gezweifelt hat. Ferner muß auch derjenige besser zu einem Urteil befähigt sein, der die Gründe für und wider wie streitende Teile sämtlich vernommen hat.

Der erste Zweifel aber gilt den Ursachen, über die wir in der Einleitung unter Anwendung des methodischen Zweifels geredet haben, und betrifft die Frage, ob es Sache einer oder mehrerer Wissenschaften ist, sie zu erforschen, und ob die Wissenschaft nur die ersten Prinzipien der Substanz oder auch die allgemein verwendeten Prinzipien der Beweisführung zu untersuchen hat, z. B. ob eines und dasselbe gleichzeitig bejaht und verneint werden kann oder nicht, und anderes dergleichen. Und

wenn sie sich mit der Substanz beschäftigt, ob dann Eine Wissenschaft alle Substanzen betrachtet, oder ob es mehrere sind, und wenn mehrere, ob sie alle verwandt, oder einige von ihnen Weisheit zu nennen sind, andere anders. Aber auch das muß untersucht werden, ob man nur die sinnlichen Substanzen gelten lassen soll oder noch andere außer ihnen, und ob man Eine oder mehrere Gattungen solcher übersinnlichen Substanzen behaupten soll, wie die Philosophen, welche die Ideen aufstellen und gleichzeitig das Mathematische zwischen ihnen und dem Sinnlichen.

Hierauf also wie gesagt muß die Untersuchung gehen und ebenso darauf, ob die Betrachtung nur die Substanzen umfaßt, oder auch diejenigen Akzidenzien, die an sich[1]) den Substanzen zukommen. Überdies in Beziehung auf das Identische und das Verschiedene, das Ähnliche und Unähnliche, Identität und Gegensatz, Früheres und Späteres und alles dem Ähnliche, was die Dialektiker nur nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu betrachten versuchen, muß man fragen, wem es zukommt, dieses alles zu untersuchen; ferner über die Akzidenzien, die eben diesen Dingen an sich zukommen, und nicht bloß darüber, was jedes von ihnen ist, sondern auch, ob Eines nur Einem konträr entgegengesetzt ist.

Auch müssen wir untersuchen, ob als Prinzipien und Elemente die Gattungen anzusehen sind, oder die Bestandteile, in welche ein Ding zerfällt, und wenn die Gattungen, ob die letzten, von den Individuen ausgesagten, oder die ersten, also ob z. B. Sinnenwesen oder Mensch Prinzip ist und in höherem Sinne Dasein hat als das Einzelwesen.

Am meisten aber haben wir zu fragen und uns damit zu beschäftigen, ob es außer der Materie noch eine Ursache an sich[2]) gibt oder nicht, ob dieselbe getrennt[3]) für sich besteht oder nicht, ob sie der Zahl nach eine ist oder mehrere, und ob sie etwas außer dem Konkretum ist — Konkretum nenne ich es, wenn etwas von der Materie ausgesagt wird —, oder nicht, oder ob es bei einigen Dingen der Fall ist, bei anderen nicht, und bei welchen es dann entweder so oder so ist.[4])

Ferner fragt sich, ob die Prinzipien der Zahl oder der Art nach bestimmt sind, sowohl die begrifflichen (formellen) als die materiellen; ob die Prinzipien der vergänglichen und der unvergänglichen Dinge die nämlichen

sind oder verschieden,[5]) und ob alle Prinzipien unvergänglich sind, oder die des Vergänglichen vergänglich. Ferner, was das Allerschwierigste ist und die meisten Anstände hat, ob das Eins und das Seiende, wie die Pythagoreer und Plato behaupteten, nichts anderes ist als die Substanz der Dinge, oder nicht, sondern das Subjekt ein anderes ist, wie denn Empedokles die Freundschaft aufstellt, ein anderer das Feuer, ein anderer das Wasser, ein anderer die Luft.[6]) Und ob die Prinzipien allgemein sind oder wie die Einzeldinge, und ob potenziell oder aktuell. Ferner ob sie auch anders oder bloß als bewegende Kräfte Ursache sind; denn auch diese Frage bereitet viele Schwierigkeiten.[7])

Überdies muß untersucht werden, ob die Zahlen, Längen, Figuren und Punkte Substanzen sind, oder nicht, und wenn Substanzen, ob sie vom Sinnlichen getrennt sind, oder immanent in ihm.

Denn bei allen diesen Fragen ist es nicht bloß schwer, die Wahrheit zu finden, sondern es ist auch nicht einmal leicht, bei ihnen vom methodischen Zweifel eine kluge Anwendung zu machen.

Zweites Kapitel.

Zuerst nun von dem, was wir zuerst genannt haben, ob es Sache einer oder mehrerer Wissenschaften ist, alle Gattungen der Ursachen zu betrachten!

Und wie könnte es denn Einer Wissenschaft zukommen, die Prinzipien zu erkennen, da dieselben einander doch nicht konträr sind.

Ferner finden sich in vielen Dingen nicht alle Prinzipien zusammen. Denn auf welche Weise ist es für das Unbewegte möglich, Prinzip der Bewegung oder die Natur des Guten zu sein, da alles was an sich und durch seine Natur gut ist, Zweck und insofern Ursache ist, als seinetwegen das andere wird und ist, der Zweck aber und das Weswegen Zweck einer Handlung ist und alle Handlungen mit Bewegung verbunden sind? Demnach kann im Unbewegten dieses Prinzip und das Gute-an-sich nicht wohl sein. Deswegen wird auch in der Mathematik nichts aus dieser Ursache bewiesen, und kein mathematischer Beweis wird daraus geführt, daß dies oder jenes besser oder

schlechter ist, vielmehr tut niemand von solchem auch nur Erwähnung. Deshalb verachteten auch einige Sophisten, wie z. B. Aristipp, die mathematischen Disziplinen, indem, wie sie sagten, bei den anderen Künsten, selbst bei gewöhnlichen Handwerken, wie Zimmer- und Schustergewerbe, immer als Grund angeführt wird, daß etwas so besser oder schlechter sei, die Mathematik dagegen sich 996b um Gut und Schlecht garnicht kümmert.

Wenn es nun aber mehrere Wissenschaften der Ursachen gibt und für jedes Prinzip eine andere, welche 10 von ihnen soll man da für die gesuchte halten, und wen von denen, die dieser Wissenschaften mächtig sind, für den des gesuchten Gegenstandes Kundigen? Denn es können sich bei einem und demselben Ding die sämtlichen Weisen der Ursachen finden. So ist bei einem Hause das Woher der Bewegung die Kunst und der Baumeister, das Weswegen das Werk, die Materie Erde und Steine, die Form der Begriff. Nach den obigen Erörterungen nun über die Frage, welche von den Wissenschaften Weisheit zu nennen ist, kann man füglich jede von ihnen so nennen. 20 Denn als die vor allen herrschende und führende, welcher die anderen Wissenschaften wie Sklavinnen nicht einmal widersprechen dürfen, ist die Wissenschaft des Zweckes und des Guten die betreffende; denn um des Zweckes willen ist das andere. Insofern sie dagegen als die Wissenschaft der ersten Ursachen und des am meisten Wißbaren definiert wurde, wäre die Wissenschaft der Substanz die Weisheit. Denn wenn Verschiedene dasselbe auf verschiedene Art verstehen, so schreiben wir vornehmlich dem das Wissen zu, der dem Sein nach weiß, 30 was die Sache ist, nicht dem, der es bloß dem Nichtsein nach weiß; von eben diesen aber legen wir es dem Einen mehr bei als dem Anderen, und zwar am meisten dem, der das Was des Dinges kennt, nicht dem, der seine Quantität oder Qualität kennt oder das, was es von Natur tut und leidet. Ferner halten wir auch bei dem anderen, wofür es Demonstrationen gibt, dann ein Wissen des Dinges für vorhanden, wenn wir wissen, was es ist, z. B. was Quadrierung ist, nämlich die Auffindung der mittleren Linie, und ähnlich bei anderem. Beim Werden dagegen, 40 den Handlungen und jeder Veränderung nehmen wir ein Wissen an, wenn wir das Prinzip der Bewegung kennen.

Dasselbe ist aber verschieden vom Zwecke und steht ihm gegenüber, und so scheint es jedesmal einer anderen Wissenschaft obzuliegen, diese Ursachen zu betrachten.

Nun aber ist es auch bezüglich der Prinzipien der Beweisführung zweifelhaft, ob sie einer oder mehreren Wissenschaften angehören. Ich meine aber mit den Prinzipien der Beweisführung die allgemeinen Sätze, welche jedem Beweis zugrunde liegen, z. B. daß alles entweder bejaht oder verneint werden muß, daß etwas nicht gleichzeitig sein und nicht sein kann, und was dergleichen Grundsätze mehr sind. Es fragt sich also, ob die Wissenschaft dieser Prinzipien und der Substanz dieselbe ist oder eine andere, und wenn nicht dieselbe, welche von beiden man als die jetzt gesuchte bezeichnen soll.

Daß nun beides in eine Wissenschaft gehört, ist nicht wahrscheinlich. Denn warum kommt die Einsicht in solche Sätze etwa der Geometrie eher zu als einer beliebigen anderen Disziplin? Wenn sie nun jeder gleichmäßig angehört, allen zusammen aber nicht angehören kann, so
997a fällt es, ebensowenig wie den anderen, der die Substanzen erkennenden Wissenschaft als eigentümliche Aufgabe zu, über die Axiome zu befinden. — Wie kann es zudem eine Wissenschaft solcher Sätze geben? Was jeder von diesen Sätzen bedeutet, wissen wir ja schon so, wenigstens bedienen sich ihrer auch die anderen Wissenschaften als bekannter Wahrheiten. Gibt es aber von ihnen ein beweisendes Wissen, so wird eine Gattung ihnen zugrunde liegen müssen, und sie werden teils Bestimmtheiten derselben, teils Axiome sein — denn es kann unmöglich für alles einen Beweis geben —; denn jeder Beweis muß aus etwas über etwas und für etwas geführt werden; und so ergäbe sich die Folge, daß alles Bewiesene einer Gattung angehört; denn alle beweisenden Wissenschaften bedienen sich der Axiome.

Wenn nun aber die Wissenschaft der Substanz eine andere ist als die der Axiome, welche von beiden ist dann von Natur maßgebender und früher? Denn die Axiome sind das Allgemeinste und die Prinzipien von allem. Sind sie anderseits nicht Sache des Philosophen, wem soll es dann sonst zustehen, das Wahre und das Falsche in bezug auf sie in Betracht zu nehmen?

Und überhaupt, gibt es für die Substanzen insgesamt nur eine Wissenschaft oder mehrere?

Gibt es nicht bloß eine, was für eine Substanz soll man dann für den Gegenstand dieser Wissenschaft erklären?

Daß aber eine Wissenschaft für alle Substanzen sein sollte, ist nicht wahrscheinlich; denn sie wäre dann auch die einzige beweisende Wissenschaft für alle Akzidenzien, wenn anders jede beweisende Disziplin die einem Subjekt an sich zukommenden Akzidenzien betrachtet auf Grund der allgemeinen Axiome. Es hat also dieselbe Wissenschaft die derselben Gattung an sich zukommenden Akzidenzien zu betrachten auf Grund derselben Axiome. Denn das Daß geht eine an, und die Prinzipien aus denen es bewiesen wird, gehen eine an, entweder dieselbe oder eine andere; demnach werden also auch die Akzidenzien entweder von ihnen oder von einer aus ihnen betrachtet werden.[8])

Geht ferner die Betrachtung nur auf die Substanzen oder auch auf ihre Akzidenzien? Ich meine z. B. wenn der geometrische Körper eine Substanz ist, und Linien und Flächen desgleichen, ob es derselben Wissenschaft zukommt, die Linien, Flächen und Körper zu erkennen und gleichzeitig die von der Mathematik nachzuweisenden Akzidenzien jeder Gattung, oder einer anderen.

Kommt es derselben zu, so wäre auch die Wissenschaft der Substanz eine beweisende Wissenschaft, während es doch für das Was-ist-es keinen Beweis zu geben scheint.

Kommt es dagegen einer anderen zu, welches wäre die Wissenschaft, welche die Akzidenzien der Substanz erforscht? Das zu beantworten ist sehr schwer.

Ferner, soll man sagen, daß nur die sichtbaren Substanzen existieren oder noch andere als sie? Und gibt es nur eine Gattung von Substanzen oder ihrer mehrere, wie z. B. diejenigen behaupten, welche die Ideen setzen und das Mittlere, womit es ihnen zufolge die mathematischen Wissenschaften zu tun haben? Wie sie nun die Ideen, Ursachen und Substanzen für sich sein lassen, davon ist zwar in den ersten Erörterungen die Rede gewesen, indem aber diese Theorie in vielen Beziehungen Schwierigkeiten bereitet, so ist es doch besonders unangebracht, zu behaupten, daß gewisse außerweltliche Wesen existieren,

Dasselbe ist aber verschieden vom Zwecke und steht ihm gegenüber, und so scheint es jedesmal einer anderen Wissenschaft obzuliegen, diese Ursachen zu betrachten.

Nun aber ist es auch bezüglich der Prinzipien der Beweisführung zweifelhaft, ob sie einer oder mehreren Wissenschaften angehören. Ich meine aber mit den Prinzipien der Beweisführung die allgemeinen Sätze, welche jedem Beweis zugrunde liegen, z. B. daß alles entweder bejaht oder verneint werden muß, daß etwas nicht gleichzeitig sein und nicht sein kann, und was dergleichen Grundsätze mehr sind. Es fragt sich also, ob die Wissenschaft dieser Prinzipien und der Substanz dieselbe ist oder eine andere, und wenn nicht dieselbe, welche von beiden man als die jetzt gesuchte bezeichnen soll.

Daß nun beides in eine Wissenschaft gehört, ist nicht wahrscheinlich. Denn warum kommt die Einsicht in solche Sätze etwa der Geometrie eher zu als einer beliebigen anderen Disziplin? Wenn sie nun jeder gleichmäßig angehört, allen zusammen aber nicht angehören kann, so fällt es, ebensowenig wie den anderen, der die Substanzen erkennenden Wissenschaft als eigentümliche Aufgabe zu, über die Axiome zu befinden. — Wie kann es zudem eine Wissenschaft solcher Sätze geben? Was jeder von diesen Sätzen bedeutet, wissen wir ja schon so, wenigstens bedienen sich ihrer auch die anderen Wissenschaften als bekannter Wahrheiten. Gibt es aber von ihnen ein beweisendes Wissen, so wird eine Gattung ihnen zugrunde liegen müssen, und sie werden teils Bestimmtheiten derselben, teils Axiome sein — denn es kann unmöglich für alles einen Beweis geben —; denn jeder Beweis muß aus etwas über etwas und für etwas geführt werden; und so ergäbe sich die Folge, daß alles Bewiesene einer Gattung angehört; denn alle beweisenden Wissenschaften bedienen sich der Axiome.

Wenn nun aber die Wissenschaft der Substanz eine andere ist als die der Axiome, welche von beiden ist dann von Natur maßgebender und früher? Denn die Axiome sind das Allgemeinste und die Prinzipien von allem. Sind sie anderseits nicht Sache des Philosophen, wem soll es dann sonst zustehen, das Wahre und das Falsche in bezug auf sie in Betracht zu nehmen?

Und überhaupt, gibt es für die Substanzen insgesamt nur eine Wissenschaft oder mehrere?

Gibt es nicht bloß eine, was für eine Substanz soll man dann für den Gegenstand dieser Wissenschaft erklären?

Daß aber eine Wissenschaft für alle Substanzen sein sollte, ist nicht wahrscheinlich; denn sie wäre dann auch die einzige beweisende Wissenschaft für alle Akzidenzien, wenn anders jede beweisende Disziplin die einem Subjekt an sich zukommenden Akzidenzien betrachtet auf Grund der allgemeinen Axiome. Es hat also dieselbe Wissenschaft die derselben Gattung an sich zukommenden Akzidenzien zu betrachten auf Grund derselben Axiome. Denn das Daß geht eine an, und die Prinzipien aus denen es bewiesen wird, gehen eine an, entweder dieselbe oder eine andere; demnach werden also auch die Akzidenzien entweder von ihnen oder von einer aus ihnen betrachtet werden.[8])

Geht ferner die Betrachtung nur auf die Substanzen oder auch auf ihre Akzidenzien? Ich meine z. B. wenn der geometrische Körper eine Substanz ist, und Linien und Flächen desgleichen, ob es derselben Wissenschaft zukommt, die Linien, Flächen und Körper zu erkennen und gleichzeitig die von der Mathematik nachzuweisenden Akzidenzien jeder Gattung, oder einer anderen.

Kommt es derselben zu, so wäre auch die Wissenschaft der Substanz eine beweisende Wissenschaft, während es doch für das Was-ist-es keinen Beweis zu geben scheint.

Kommt es dagegen einer anderen zu, welches wäre die Wissenschaft, welche die Akzidenzien der Substanz erforscht? Das zu beantworten ist sehr schwer.

Ferner, soll man sagen, daß nur die sichtbaren Substanzen existieren oder noch andere als sie? Und gibt es nur eine Gattung von Substanzen oder ihrer mehrere, wie z. B. diejenigen behaupten, welche die Ideen setzen und das Mittlere, womit es ihnen zufolge die mathematischen Wissenschaften zu tun haben? Wie sie nun die Ideen, Ursachen und Substanzen für sich sein lassen, davon ist zwar in den ersten Erörterungen die Rede gewesen, indem aber diese Theorie in vielen Beziehungen Schwierigkeiten bereitet, so ist es doch besonders unangebracht, zu behaupten, daß gewisse außerweltliche Wesen existieren,

zugleich aber zu behaupten, daß sie dieselben sind wie die sichtbaren Dinge, nur daß sie ewig sind, während diese vergehen. Denn sie lassen einen Menschen-an-sich, Pferd und Gesundheit-an-sich existieren, sonst aber sagen sie nichts, sodaß sie es ähnlich machen, wie diejenigen, welche zwar das Dasein von Göttern behaupten, aber solcher von menschlicher Gestalt. Denn wie diese nur ewige Menschen aufstellten, so machen die gedachten Philosophen die Ideen lediglich zu ewigen Sinnendingen.[9])

Ferner aber gerät man, wenn man außer den Ideen und dem Sinnlichen das Mittlere setzen will, in viele Schwierigkeiten. Denn offenbar müßten dann, wie es Linien außer den Linien-an-sich und den sinnlichen gäbe, ebenso alle anderen geometrischen Gattungen existieren. Und so müßte, da eine von diesen Gattungen das Astronomische ist, auch ein Himmelsgebäude sein außer dem sichtbaren Himmelsgebäude und eine Sonne und ein Mond und was es sonst noch am Himmel gibt. Wer wollte das aber glauben? Denn daß ein solcher Himmel unbewegt sei, ist nicht wahrscheinlich, daß er aber bewegt sei, ganz unmöglich. Ähnlich steht es um die Dinge, mit denen es die Optik und die auf Mathematik fußende Musik zu tun haben. Denn solches kann aus denselben Gründen nicht neben dem Sinnlichen existieren. Denn wenn Sinnliches und Sinne in der Mitte sind, so müssen offenbar auch Tiere in der Mitte zwischen denen-an-sich und den vergänglichen sein.

Man kommt aber auch in Verlegenheit durch die Frage, für was für Seiendes man diese Wissenschaften suchen soll. Denn wenn die Geometrie sich von der Feldmeßkunst nur darin unterscheidet, daß diese aufs Sinnliche, jene aufs Unsichtbare geht, so müßte offenbar auch außer der Medizin und jeder anderen Wissenschaft eine Wissenschaft zwischen der Medizin-an-sich und der angewandten sein.[10]) Wie ist das aber möglich? Denn es müßte dann auch ein Heilkräftiges außer dem empirischen und dem Heilkräftigen-an-sich sein. Es ist aber auch nicht einmal wahr, daß die Feldmeßkunst es mit den sinnlichen und vergänglichen Größen zu tun hat; denn sonst verginge sie, wenn jene vergehen. Aber auch die Himmelskunde hat es nicht mit den sinnlichen Größen und mit dem sichtbaren Himmel zu tun; denn die sichtbaren

Linien sind nicht derartig, wie der Geometriker sie denkt, 998a
da kein Sinnliches in der Weise gerade oder krumm ist;
denn der Kreis berührt das Richtscheit nicht in einem
Punkte, sondern in der Weise, wie es Protagoras zur
Widerlegung der Geometriker darlegte; und ebensowenig
sind die Bewegungen und Drehungen am Himmel denen
gleich, die in der Sternkunde zur Erörterung kommen,
noch haben die Punkte dasselbe Wesen wie die Sterne.

Es gibt aber einige Philosophen, welche behaupten,
daß dieses sogenannte Mittlere zwischen den Ideen und
dem Sinnlichen zwar besteht, aber nicht getrennt vom
Sinnlichen, sondern in ihm. Die Unmöglichkeiten aber,
die sich für sie ergeben, erforderten für ihre vollständige
Darlegung eine längere Erörterung, doch genügt es schon,
folgendes zu betrachten. Einmal ist es nicht wahrschein-
lich, daß das nur bei dem Mittleren zutrifft, sondern es
könnten dann offenbar auch die Ideen in dem Sinnlichen
sein, da für beides dasselbe gilt. Sodann müßten zwei
Körper an einem und demselben Orte sein,[11]) und das
Mittlere könnte nicht bewegungslos sein, da es ja in etwas
Bewegtem wäre, in dem Sinnlichen. Überhaupt aber,
wozu soll man das Mittlere zwar als existierend setzen,
aber als in den Sinnendingen existierend. Dieselben
Schwierigkeiten, die zuvor aufgeführt worden sind, treffen
ja auch hier zu. Es wäre dann ein Himmel zu dem
Himmel, nur nicht getrennt, sondern an einem und dem-
selben Orte, was noch unmöglicher ist.

Drittes Kapitel.

Hierüber nun besteht manches Bedenken, was man da
behaupten soll, um das Rechte zu treffen, ebenso aber
auch über die Prinzipien, ob man die Gattungen als Ele-
mente und Prinzipien betrachten soll, oder vielmehr die
ersten Bestandteile, woraus etwas ist, wie z. B. für Ele-
mente und Prinzipien des Lautes alles das gilt, woraus
die sämtlichen Laute ursprünglich bestehen, nicht das
Allgemeine, der Laut. Ebenso nennen wir Elemente der
geometrischen Figuren dasjenige, dessen Beweis in den
Beweisen für sie alle oder doch für die meisten von ihnen
enthalten ist. Ferner gelten für die Körper sowohl bei
denjenigen, die mehrere Elemente, wie bei denjenigen, die

nur eines behaupten, diejenigen Körper als Prinzipien, aus denen sie zusammengesetzt sind und bestehen. So bezeichnet z. B. Empedokles Feuer, Wasser und die anderen hierher gehörigen Körper als Elemente, aus denen die seienden Dinge wie aus immanenten Teilen bestehen, stellt sie also nicht als Seinsgattungen auf. Überdies aber
998b auch, wenn man das Wesen der anderen Dinge untersuchen will und z. B. bei einem Bette fragt, aus welchen Teilen es besteht, und wie sie zusammengefügt sind, so
10 erkennt man sein Wesen in dem Falle, daß man diese Fragen zu beantworten weiß.

Gemäß diesen Gründen also wären die Gattungen nicht die Prinzipien der Dinge. Insofern wir aber jegliches durch die Definitionen kennen lernen, und die Gattungen die Prinzipien der Definitionen sind, müssen die Gattungen auch Prinzipien des Definierten sein. Und ebenso folgt dieses, wenn ein Wissen der Dinge erlangen so viel bedeutet, als ein Wissen der Arten erlangen, nach welchen die Dinge benannt werden, Prinzipien der Arten aber die
20 Gattungen sind. Es scheinen aber auch einige von denen, welche das Eins oder das Seiende oder das Große und Kleine als Prinzipien der Dinge bezeichnen, diese Momente als Gattungen zu verwenden. Nun kann man aber auch die Prinzipien nicht auf beide Weisen zugleich bestimmen. Denn die Bestimmung der Substanz ist nur eine; die Begriffsbestimmung durch die Gattungen würde aber eine andere sein als diejenige, welche die Bestandteile des Dinges angibt.

Zudem, wenn die Gattungen auch noch so sehr Prin-
30 zipien sind, soll man da die ersten Gattungen für Prinzipien halten, oder die letzten, von den Individuen ausgesagten? Denn auch das unterliegt dem Zweifel.

Geht man nämlich davon aus, daß das mehr Allgemeine Prinzip ist, so sind offenbar die obersten Gattungen die Prinzipien; denn dieselben werden von allem ausgesagt. Es wären also so viele Prinzipien des Seienden, als es erste Gattungen gibt, und demnach wären das Seiende und das Eins Prinzipien und Substanzen; denn diese werden an erster Stelle von allem Seienden prädiziert. Es
40 kann aber das Eins so wenig wie das Seiende Gattung der seienden Dinge sein. Denn die Differenzen jeder Gattung müssen sowohl „sein", wie auch jede Differenz

„eine" sein muß; nun ist es aber nicht möglich, entweder die Arten der Gattung oder die Gattung ohne ihre Arten von den eigentümlichen Unterschieden zu prädizieren; und so würde, wenn das Eins oder das Seiende Gattung wäre, keine Differenz Seiendes und Eins sein.[12]) Sind sie aber keine Gattungen, so können sie auch keine Prinzipien sein, wenn anders die Gattungen Prinzipien sind. Sodann würden auch die mittleren Klassen, wenn man sie zusammen mit den Differenzen nimmt, Gattungen sein,[13]) und zwar bis hinab zu den Individuen. Nun aber scheinen die einen zwar Gattungen zu sein, die anderen aber nicht.[14]) Überdies aber wären die Unterschiede noch eher Prinzipien als die Gattungen,[15]) sind aber auch sie Prinzipien, so ergeben sich sozusagen ungezählte Prinzipien, besonders wenn man die erste Gattung als Prinzip setzt.[16])

999a

Und wenn nun ferner das Eins mehr von der Art des Prinzips an sich hat, das Unteilbare aber Eins, alles aber entweder der Quantität oder der Art nach unteilbar, das der Art nach Unteilbare aber früher ist, die Gattungen aber in Arten teilbar sind, so ist dasjenige mehr Eins, was zuletzt prädiziert wird. Denn der Mensch ist nicht Gattung der einzelnen Menschen. Ferner kann da, wo es ein Früher und Später gibt, das darüber stehende Gemeinsame, nichts neben dem Früheren und Späteren sein. Wenn z. B. die erste von den Zahlen die Zweiheit ist, so kann es keine Zahl neben den Arten der Zahlen[17]) geben; ebenso kann es keine Figur neben den Arten der Figuren geben. Wenn aber nicht bei ihnen, so werden schwerlich bei den anderen Dingen die Gattungen neben den Arten existieren. Denn von ihnen scheinen am ersten Gattungen zu bestehen. Bei den Individuen aber ist das eine nicht früher und später als das andere.[18]) Ferner ist, wo es ein Besser und Schlechter gibt, immer das Bessere früher; und so kann es hier keine Gattung geben.

Nach diesen Erwägungen also scheinen die von den Individuen prädizierten Arten eher Prinzipien zu sein als die Gattungen. Wie man sie aber andererseits wieder für Prinzipien halten darf, ist nicht leicht zu sagen. Denn das Prinzip und die Ursache muß außer den Dingen existieren, deren Ursache sie ist, und muß von ihnen getrennt sein können. Daß nun so etwas außer den Dingen

existiere, aus welchem Grunde soll man das annehmen, wenn nicht darum, weil es allgemein und von allem ausgesagt wird? Jst das aber der Grund, so muß man etwas umsomehr als Prinzip setzen, je allgemeiner es ist, und so wären die ersten Gattungen Prinzipien.

Viertes Kapitel.

Hieran aber schließt sich eine andere Schwierigkeit an, die auch die allergrößte und dabei am wenigsten zu umgehen ist, und die wir nunmehr zu erörtern haben. Einerseits nämlich wirft sich die Frage auf, wenn es außer den Einzeldingen nichts gibt und ihrer unzählige sind, wie sich da eine Wissenschaft von diesem Unzähligen erlangen lasse. Denn wir erkennen alles nur insofern, als es ein Eines und Selbiges, und als es ein Allgemeines ist.[19]) Aber wenn dem nun so sein und etwas neben den Einzeldingen bestehen muß, so sind das entweder die letzten oder die ersten Universalien; daß das aber unmöglich ist, hat uns soeben die Aporie gezeigt. Mag ferner auch noch so sehr etwas neben dem Konkretum bestehen, welches man dann vor sich hat, wenn etwas von der Materie prädiziert wird,[20]) muß da, wenn etwas besteht,*) etwas neben allem, oder neben dem einen wohl, 999b neben dem anderen nicht, oder neben keinem bestehen? Wenn nichts neben den Einzeldingen existiert, so wäre nichts intelligibel, sondern alles sinnlich, und es gäbe von nichts eine Wissenschaft, man müßte denn die Wahrnehmung gleich Wissenschaft setzen. Ferner aber wäre auch nichts ewig und unbewegt. Denn alles Sinnliche vergeht und ist in Bewegung.

Besteht aber nichts Ewiges, so kann auch kein Werden sein. Denn etwas muß das Werdende sein und etwas das, woraus es wird, und von diesem muß das Letzte ungeworden sein, wofern es einen Stillstand gibt und aus Nichtseiendem nichts werden kann. Wenn es ferner Werden und Bewegung gibt, muß es auch eine Grenze geben. Denn einmal ist keine Bewegung unbegrenzt, sondern jede hat ein Ziel, sodann kann nichts werden, was unmöglich jemals geworden sein kann, das Gewordene

*) Z. 33 lassen wir εἶδος mit E und der antiqua aus.

aber muß sein, sobald es geworden ist. Und wenn ferner die Materie besteht, da sie ungeworden ist, so ist es noch viel annehmbarer, daß die Substanz besteht, wenn jene wird.[21]) Denn wenn weder dieses wäre noch jene, wär überhaupt nichts.

Ist das aber unmöglich, so muß etwas neben dem Konkretum sein, die Gestalt und die Form.

Wenn man das aber behauptet, so stellt sich wieder der Zweifel ein, für welche Dinge man es behaupten soll, und für welche nicht. Denn daß man es nicht für alle behaupten kann, liegt auf der Hand. Denn wir werden doch nicht behaupten, daß ein Haus neben den einzelnen Häusern besteht.

Weiter, soll die Substanz aller Wesen z. B. aller Menschen, eine sein? Aber das ist ungereimt; denn wessen Substanz eine ist, das ist alles eins. Also sollten viele und verschiedene Dinge sein? Aber auch das ist unvernünftig. Und dazu, wie wird die Materie zu jedem dieser Einzeldinge, und wie ist das Konkretum dieses beide?[22])

Derselbe Zweifel ließe sich aber auch hinsichtlich der Prinzipien erheben. Denn wenn sie der Art nach eins sind, so wird kein Ding der Zahl nach eins sein;[23]) auch das Eins-an-sich und das Seiende-an-sich wird es nicht sein. Und wie soll ein Wissen möglich sein, wenn es nicht ein Eins über allem Einzelnen gäbe?[24])

Sind sie nun aber der Zahl nach eins, und ist jedes Prinzip eines, und sind nicht wie bei den sinnlichen Dingen für Verschiedenes auch verschiedene Prinzipien, wie z. B. bei einer bestimmten, der Art nach identischen Silbe auch die Prinzipien der Art nach dieselben sind; denn der Zahl nach sind sie verschieden; verhält es sich also nicht so, sondern sind die Prinzipien des Seienden der Zahl nach eins, so kann es nichts anderes als die Elemente geben. Denn es ist kein Unterschied, ob man sagt, das der Zahl nach Eine oder das Einzelding. Denn Einzelding nennen wir, was der Zahl nach eins ist, allgemein aber, was von allem gilt. Es verhält sich also in unserem Falle gerade so, wie wenn die Lautelemente der Zahl nach begrenzt wären: es müßten dann nur so viele Buchstaben sein, als es Elemente gibt, da ja nicht zwei oder mehrere Elemente dieselben wären.[25])

Eine Schwierigkeit aber, die um nichts geringer ist, ist sowohl von den jetzigen als von den früheren Forschern außer acht gelassen worden, ob die Prinzipien der vergänglichen Dinge dieselben sind wie die der unvergänglichen, oder verschieden. Denn sind sie dieselben, wie kann da das eine vergänglich, das andere unvergänglich sein, und aus welchem Grunde ist es das?[26])

Die um Hesiod also und die Theologen (Vertreter der mythischen Philosophie) gingen nur darauf aus, für sich selbst eine annehmbare Lösung zu finden, und haben auf uns keine Rücksicht genommen. Indem sie nämlich Götter zu Prinzipien machen und alles durch die Götter entstehen lassen, sagen sie, alles, was nicht von Nektar und Ambrosia gekostet, sei sterblich geboren. Sie waren also zweifelsohne mit der Bedeutung dieser Namen selbst wohl vertraut, und doch gehen sie schon mit dem, was sie von der Verwendung dieser Prinzipien gesagt haben, über unsere Fassungskraft hinaus. Denn wenn die Wesen der Lust halber Nektar und Ambrosia genießen, so sind diese Dinge für sie keine Ursache des Seins; wenn aber des Seins wegen, wie wären sie da ewig und doch der Nahrung bedürftig?

Aber es lohnt sich nicht, Philosopheme, die nur in mythischer Form auftreten, ernstlich zu untersuchen. Dagegen von denen, die eine Begründung ihrer Behauptungen geben, darf man Bescheid verlangen und fragen, warum denn doch die Dinge, wenn sie auf dieselben Prinzipien zurückgehen, teils von Natur ewig sind, teils vergehen. Da sie aber weder einen Grund anführen, noch es wahrscheinlich ist, daß es sich so verhält, so möchten die Dinge wohl offenbar nicht dieselben Prinzipien und Ursachen haben. Denn auch einem Manne wie Empedokles, bei dem man am ehesten Folgerichtigkeit der Behauptungen anerkennen möchte, ist es so ergangen. Er stellt nämlich ein bestimmtes Prinzip als Ursache des Vergehens auf, den Streit; trotzdem aber scheint der Streit auch zeugendes Prinzip der Dinge mit Ausnahme des Eins zu sein. Denn alles andere ist aus ihm außer Gott. Er sagt wenigstens:

„Draus ist alles, was war, was ist und fernerhin sein wird.

Draus entsproßten Bäume, entsproßten Männer und Weiber,
Vieh und Vögel zugleich und Fische, vom Wasser genähret,
Und nie alternde Götter."

Und auch abgesehen von diesem Ausspruch liegt es auf der Hand. Denn wäre der Streit nicht in den Dingen, 1000b so wäre alles eins, wie er sagt. Denn wenn die Dinge zusammentreten,

„dann flüchtet der Streit vor die Türe." 10

Darum begegnet es ihm auch, daß der seligste Gott weniger weiß als alles andere, da er die Elemente nicht alle kennt. Er hat nämlich den Streit nicht in sich; gleiches aber wird nur durch gleiches erkannt. „Denn," sagt er,

„Erde schauen durch Erde wir an und Wasser durch Wasser,
Göttlichen Äther durch Äther, durch Feuer verzehrendes Feuer,
So auch durch Liebe die Liebe, Zwietracht durch traurige 20 Zwietracht."[27])

Aber, wovon wir abkamen, so viel ist klar, daß ihm der Streit um nichts mehr Ursache des Vergehens als des Seins wird; ebenso die Freundschaft um nichts mehr Ursache des Seins. Denn indem sie in eins verbindet, zerstört sie das andere. Und zugleich gibt er für den Wechsel selbst keinen Grund an, außer daß es so in der Natur der Sache liegt.

„Aber als nun gewaltiger Streit in den Gliedern genährt war
Und sich zu Ehren erschwang, da die Zeit sich hatte 30 erfüllet,
die ihnen wechselnd verstrich infolge mächtigen Eidschwurs."

Als ob es zwar nötig wäre, daß es umgeht, doch gibt er keinen Grund der Notwendigkeit an. Aber trotzdem ist sein Standpunkt insoweit konsequent, als er die Dinge nicht teils vergänglich, teils unvergänglich sein läßt, sondern alles mit Ausnahme der Elemente vergänglich. Die jetzt zur Erörterung stehende Frage aber geht darauf,

warum die Dinge teils vergänglich sind, teils nicht, da sie doch von denselben Prinzipien kommen.

Daß nun nicht dieselben Prinzipien sein müssen, darüber mag soviel gesagt sein. Sind die Prinzipien aber verschieden, so ist eine Schwierigkeit die, ob sie selbst unvergänglich oder vergänglich sein sollen. Sind sie vergänglich, so sind offenbar auch sie aus etwas: denn alles vergeht in das, woraus es ist; und so folgt, daß es andere Prinzipien gibt vor den Prinzipien — was unmöglich ist —, mag es nun einen Stillstand geben oder ins Endlose fortgehen. Ferner aber, wie soll das Vergängliche zustande kommen nach Aufhebung der Prinzipien? Sind die Prinzipien aber unvergänglich, warum soll dann aus dem einen Unvergänglichen Vergängliches hervorgehen, aus dem anderen Unvergängliches? Denn dieses liegt nicht nahe, sondern ist entweder unmöglich oder vieler Erörterung bedürftig. Es ist aber auch noch keinem Philosophen beigekommen, verschiedene Prinzipien aufzustellen, sondern sie stellen für alles dieselben Prinzipien auf. Aber sie verschlucken die zuerst erörterte Schwierigkeit, als hielten sie dieselbe für eine Kleinigkeit.

Was aber zu erforschen am allerschwersten und zugleich richtig zu entscheiden am notwendigsten ist, das ist die Frage, ob das Seiende und das Eins Substanzen der seienden Dinge sind und jedes von beiden, ohne etwas anderes zu sein, Eins, beziehungsweise Seiendes ist, oder ob man danach suchen muß, welches Wesen Eins und Seiendes ist, als ob eine andere Natur ihm zugrunde läge. Denn nach den Einen verhält es sich seiner Natur nach auf jene, nach den Andern auf diese Weise. Plato nämlich und die Pythagoreer sind der Meinung, daß nicht etwas anderes das Seiende oder das Eins ist, sondern dieses seine Natur ist, als wäre eben das Eins-sein und das Seiendes-sein die Substanz des Einen und des Seienden.[28]) Die sich aber an die Naturwissenschaft halten, sind entgegengesetzter Meinung; so sagt z. B. Empedokles von dem Eins, indem er es gleichsam auf Bekannteres zurückführt, es sei das Seiende. Denn er scheint als solches die Freundschaft zu bezeichnen; diese ist ja allem die Ursache, daß es Eins ist. Andere erklären das Feuer, andere die Luft für dieses Eine und Seiende, woraus die Dinge seien und geworden seien. Ebenso reden auch die,

die eine Mehrheit von Elementen behaupten. Denn auch für sie muß so vieles das Eins und das Seiende darstellen, als sie Prinzipien behaupten.

Es ergibt sich aber, wenn man nicht annimmt, daß das Eins und das Seiende eine Substanz ist, daß es auch sonst bei keinem allgemeinen der Fall ist. Denn das Eins und das Seiende sind am allerallgemeinsten, und wenn es kein Eins-an-sich und kein Seiendes-an-sich gibt, so möchte es schwerlich bei den anderen Dingen etwas neben dem Einzelnen geben. Wenn ferner das Eins keine Substanz ist, so besteht offenbar auch keine Zahl als eine von den Dingen getrennte Natur. Denn Zahl ist soviel als Einheiten, die Einheit aber so viel als ein Eins.

Gibt es aber ein Eins und ein Seiendes-an-sich, so muß das Eins und das Seiende seine Substanz sein. Denn nichts anderes Allgemeines wird von ihm ausgesagt, als eben dieses. Wenn nun aber ein Seiendes-an-sich und ein Eins-an-sich sein soll, so bereitet es große Schwierigkeit, wie noch etwas außer diesen beiden sein soll, das heißt wie der seienden Dinge mehr als eins sein können. Denn was ein anderes ist als das Seiende, ist nicht, und so muß sich nach der Beweisführung des Parmenides die Folge ergeben, daß alles Seiende Eins und dieses das Seiende ist. 1001b

Eine gleichzeitige Schwierigkeit aber bei beiden Annahmen ist diese: Mag das Eins keine Substanz sein, oder mag es ein Eins-an-sich geben, so ist es unmöglich, daß die Zahl Substanz sei. Ist es keine, so ist der Grund vorher angegeben worden; ist es Substanz, so erhebt sich dieselbe Schwierigkeit wie bei dem Seienden. Denn woraus soll neben dem Eins-an-sich ein anderes Eins hervorgehen? Denn es müßte ein Nichteins sein. Nun ist aber alles Seiende entweder eins oder vieles, von welchem jedes Eins ist. Wenn ferner das Eins-an-sich unteilbar ist, so wäre es nach dem Axiom Zenos nichts. Denn was weder hinzugefügt etwas größer noch davongetan kleiner macht, von dem bestreitet er, daß es etwas Wirkliches ist, als ob Seiendes offenbar Größe und, wenn Größe, Körperliches wäre. Denn letzteres ist in jeder Beziehung Seiendes. Das andere aber macht hinzugetan in einer Weise etwas größer, in anderer nicht, wie z. B. die Fläche und die

Linie; dagegen Punkt und Einheit macht in keiner Weise etwas größer.[29]) Aber da Zeno täppisch philosophiert und es möglich ist, daß ein Unteilbares ist, und zwar so, daß es auch gegen ihn eine Verteidigung zuläßt — denn größer macht zwar ein solches Unteilbares, wenn es hinzugefügt wird, nicht, wohl aber mehr —, so bleibt doch die Frage, wie aus einem oder mehreren solchen Eins eine Größe werden kann. Denn das ist gerade so, wie wenn man die Linien aus Punkten bestehen ließe. Aber auch wenn man annimmt, die Zahl gehe, wie einige sagen, aus dem Eins-an-sich und einem Anderen, das ein Nicht-eins ist, hervor, so muß man ebenso fragen, warum und wie das Ergebnis bald Zahl, bald Größe ist, wenn doch das Nichteins die Ungleichheit und eine sich gleichbleibende Natur sein soll. Denn es ist nicht abzusehen, weder wie aus dem Eins und der Ungleichheit, noch wie aus einer Zahl und der Ungleichheit Größen entstehen können.

Fünftes Kapitel.

Hieran schließt sich[30]) die Schwierigkeit, ob die Zahlen, Körper, Flächen und Punkte Substanzen sind oder nicht.

Sind sie es nicht, so weiß man nicht, was das Seiende ist und welches die Substanzen der Dinge sind. Denn Eigenschaften, Bewegungen, relative Bestimmungen, Zuständlichkeiten und Verhältnisse scheinen keine Substanz eines Dinges zu bezeichnen. Denn all das wird von einem Subjekt, und nichts als ein dieses ausgesagt. Was aber am meisten eine Substanz zu bezeichnen scheint, Wasser, Erde, Feuer und Luft, woraus die zusammengesetzten
1002a Körper bestehen, dessen Wärme, Kälte und sonstige Beschaffenheit ist Eigenschaft, nicht Substanz, und nur der Körper, dem solches anhaftet, beharrt, als wäre er ein Seiendes und eine Substanz. Nun ist aber der Körper weniger Substanz als die Fläche und diese weniger als die Linie und die Linie weniger als die Einheit und der Punkt. Denn durch sie ist der Körper bestimmt, und sie scheinen ohne den Körper sein zu können, der Körper aber kann ohne sie nicht sein. Deshalb meinen die Meisten und meinen die früheren Philosophen, der Körper sei die Substanz und das Seiende, und alles

andere sei Eigenschaft des Körpers, sodaß nach ihnen auch die Prinzipien der Körper Prinzipien der Dinge sind; spätere Philosophen dagegen, die weiser als sie zu sein schienen, wiesen diese Stellung den Zahlen an. Wie wir nun sagten, wenn das Genannte nicht Substanz ist, so ist überhaupt keine Substanz und kein Seiendes; denn man darf doch nicht seine Accidenzien als Seiendes bezeichnen.

Wenn man nun aber zugibt, daß die Längen und die Punkte mehr Substanz sind als die Körper, und nun doch nicht abzusehen ist, was für Körpern sie angehören — denn an den sinnlichen können sie nicht sein —, so gibt es gar keine Substanz. Ferner ist all dieses offenbar Teilung des Körpers, in die Breite oder in die Tiefe oder in die Länge. Überdies, im Körper ist gleichmäßig jede beliebige Figur enthalten oder keine: ist also z. B. in dem Steine kein Hermes, so ist auch im Würfel nicht, als abgegrenzt, die Hälfte des Würfels; mithin auch keine Fläche; denn wenn jede, so müßte auch wohl die, welche die Hälfte abgrenzt, darin sein. Und dieselbe Bewandtnis hat es mit der Linie und dem Punkte und der Einheit. So ist denn, wenn der Körper am meisten Substanz ist, noch mehr aber als der Körper die genannten Dinge, aber auch sie keine Substanzen sind, die notwendige Folge, daß man nicht weiß, was das Seiende und welches die Substanz der Dinge ist. Denn zu dem Angegebenen kommen noch die unvernünftigen Ergebnisse in Bezug auf das Werden und Vergehen. Denn wenn die Substanz, da sie vorher nicht war, jetzt ist, oder, da sie vorher war, nachher nicht ist, so scheint sie diesen Wechsel zugleich mit dem Werden und Vergehen zu erleiden. Es können aber die Punkte, Linien und Flächen weder werden noch vergehen, obgleich sie bald sind, bald nicht sind. Denn wenn die Körper sich berühren oder trennen, werden die Flächen entweder gleichzeitig mit der Berührung eins, oder mit der Trennung zwei, sodaß sie, wenn die Körper zusammenliegen, nicht sind, sondern vergangen sind, dagegen, wenn die Körper getrennt sind, sind sie, die vorhin nicht waren. Denn es ist doch wohl nicht der unteilbare Punkt in zwei geteilt worden. Und wenn die Punkte werden und vergehen, so werden sie doch aus etwas. Ähnlich verhält es sich mit

dem Jetzt in der Zeit. Auch es kann nicht werden und vergehen, und doch scheint es immer ein anderes zu sein, ohne jedoch eine Substanz zu sein. Ebenso ist es aber offenbar auch um die Punkte, Linien und Flächen bestellt; es findet bei ihnen dasselbe Verhältnis statt. Sie alle sind gleichmäßig entweder Grenzen oder Abschnitte.

Sechstes Kapitel.

Überhaupt aber könnte man auch fragen, warum man noch anderes neben dem Sinnlichen und dem Mittleren zu suchen braucht, die Ideen nämlich, die aufgestellt werden.

Denn wenn es deshalb geschieht, weil das Mathematische sich zwar sonst vom Diesseitigen unterscheidet, darin aber nicht, daß es vieles Gleichartige gibt, sodaß die mathematischen Prinzipien nicht der Zahl nach begrenzt sein können, wie auch die Prinzipien aller unserer Buchstaben nicht der Zahl, sondern der Art nach begrenzt sind, außer man nähme die Prinzipien dieser konkreten Silbe oder dieses konkreten Lautes, wo sie dann auch der Zahl nach begrenzt sein würden; mit den mittleren aber ist es ebenso; denn auch dort ist das gleichartige unbegrenzt an Zahl; sodaß also, wenn es nicht neben dem Sinnlichen und dem Mathematischen noch andere Dinge von der Art gäbe, wie Manche es von den Ideen behaupten, auch die Art keine der Zahl nach eine Substanz hätte, und die Prinzipien der Dinge nicht der Zahl, sondern der Art nach in bestimmter Menge vorhanden wären —, liegt also diese Erwägung zu Grunde und ist es notwendig (daß die Prinzipien auch der Zahl nach begrenzt sind), so ist es aus diesem Grunde auch notwendig, das Dasein der Ideen zu behaupten. Denn wenn auch die Verfechter der Ideen ihre Ansichten nicht gut entwickeln, so ist es doch dieses, was sie wollen, und sie müssen die Ideen behaupten, weil von den Arten jede eine Substanz ist ohne irgend ein Accidenz [31]).

Was sich aber nun bei der Behauptung, daß Ideen sind, und daß die Prinzipien ein der Zahl, nicht der Art nach Eines sind, für Unmöglichkeiten ergeben müssen, das haben wir schon oben (im 4. K.) dargelegt.

Hiermit berührt sich nahe die Frage, ob die Elemente

potenziell sind oder auf eine andere Weise. Sind sie anders, wie kann etwas anderes früher sein als die Prinzipien? Denn die Potenz ist früher als jene Ursache, da 1003a es nicht notwendig ist, daß alles Potenzielle auch auf jene Weise sich verhält. Sind die Elemente aber potenziell, so wäre es möglich, daß nichts von dem Wirklichen da wäre; denn vermögend zu sein ist auch das noch nicht Seiende; denn es wird das Nichtseiende, nur wird nichts von dem, was kein Vermögen hat zu sein!

Diese Fragen also muß man bezüglich der Prinzipien 10 stellen und dann noch, ob sie allgemein sind, oder so, wie wir von den Einzeldingen reden.

Sind sie allgemein, so können sie keine Substanzen sein; denn kein Gemeinsames bedeutet ein Dieses, sondern eine Beschaffenheit, die Substanz aber bedeutet ein Dieses. Soll aber das gemeinsam Ausgesagte auch als ein Dieses sich für sich herausheben lassen, so wird Sokrates eine Mehrheit von Sinnenwesen sein, er selbst nämlich, der Mensch und das Sinnenwesen, wenn anders jedes ein Dieses und Eins bezeichnet. 20

Sind also die Prinzipien allgemein, so stellen sich die angegebenen schlimmen Konsequenzen ein. Sind sie aber nicht allgemein, sondern nach Art der Einzeldinge, so können sie kein Objekt der Wissenschaft sein. Denn die Wissenschaft ist immer allgemein. Und so müßten andere Prinzipien vor den Prinzipien sein, nämlich die allgemein von ihnen ausgesagten, wenn es anders eine Wissenschaft von ihnen geben soll.

Viertes Buch (Γ).

Erstes Kapitel.

Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das demselben an und für sich Zukommende betrachtet. Dieselbe ist mit keiner Einzelwissenschaft identisch. Denn keine von den anderen Disziplinen nimmt allgemein das Seiende als Seiendes in Betracht, sondern sie schneiden sich von demselben ein Stück ab und betrachten die für dieses sich ergebenden Bestimmungen; von dieser Art sind z. B. die mathematischen Disziplinen. Da wir aber die Prinzipien und die höchsten Ursachen suchen, so müssen dieselben offenbar einer bestimmten Natur an und für sich als Prinzipien eigen sein. Wenn nun die Forscher, die die Elemente der seienden Dinge suchten, diese Prinzipien suchten, so müssen die Elemente dem Seienden nicht mitfolgend zukommen, sondern insofern es seiend ist*). Daher haben auch wir die ersten Ursachen des Seienden als Seienden zu ermitteln [1]).

Zweites Kapitel.

Von dem Seienden aber spricht man zwar in vielfachem Sinne, jedoch immer mit Beziehung auf Eines und auf eine einige Natur, und nicht im Sinne bloßer Homonymie oder Namensgleichheit. Vielmehr wie das Gesunde immer mit Beziehung auf die Gesundheit so genannt wird, entweder insofern es sie erhält, oder insofern es sie bewirkt
1003b oder anzeigt oder ihr aufnehmendes Subjekt ist, und wie das Heilende mit Beziehung auf die Heilkunst so heißt, insofern es nämlich bald die Heilkunst besitzt, bald sich als Mittel für sie eignet, bald ihre Verrichtung ist — ähnliche Weisen der Benennung lassen sich aber noch.

*) Wir lesen Z. 31 mit Bon. ὄν statt ὄντα. Möglich auch, daß ursprünglich ὄντος stand. Auch kann Z. 30 gestanden haben τῶν ὄντων statt τοῦ ὄντος.

mehr anführen —, so spricht man auch von dem Seienden zwar in vielfachem Sinne, aber nimmer mit Beziehung auf ein Prinzip. Denn das eine heißt seiend, weil es Substanz ist, das andere, weil es Eigenschaft der Substanz, noch anderes, weil es der Weg zur Substanz oder Vergehen oder Privation oder Qualität oder wirkendes oder zeugendes Prinzip der Substanz oder des auf die Substanz Bezogenen oder Negation von etwas unter diesen oder von der Substanz ist; deshalb sagen wir ja auch von dem, was nicht ist, es sei nicht-seiend. Wie es nun für alles Gesunde eine Wissenschaft gibt, so ist es auch mit dem andern. Denn nicht nur das in einem Sinne Ausgesagte zu betrachten ist Sache einer Wissenschaft, sondern auch das mit Beziehung auf eine Natur Ausgesagte; denn auch das wird in gewisser Weise in einem Sinne ausgesagt. Und so sieht man denn, daß es auch einer Wissenschaft zukommt, die seienden Dinge als seiende Dinge zu betrachten.

Überall aber ist eigentlicher Gegenstand einer Wissenschaft das Erste, wovon nämlich das andere abhängt und wonach es benannt ist. Ist das nun die Substanz, so wird der Philosoph die Prinzipien und die Ursachen der Substanzen zu betrachten haben müssen.

Es gibt aber von jeder Gattung wie nur eine sinnliche Wahrnehmung, so nur eine Wissenschaft, so betrachtet z. B. die Grammatik als eine Wissenschaft alle Laute. Darum ist es auch Sache einer der Gattung nach einigen Wissenschaft, die sämtlichen Arten des Seienden zu betrachten, die einzelnen Arten des Seienden aber fallen besonderen Arten dieser Wissenschaft zu.

Wenn nun das Eins und das Seiende dasselbe ist und Eine Natur, indem das Eine auf das Andere folgt, wie z. B. Prinzip und Ursache, wenn es gleich nicht ein und derselbe Begriff ist — doch schadet es nichts, sie gleich zu setzen, es ist im Gegenteil förderlich; denn Ein Mensch und seiender Mensch und Mensch ist dasselbe, und die Verdoppelung im Ausdruck: „er ist Ein Mensch", besagt nichts anderes als die Aussage: „er ist Mensch"; offenbar wird aber auch beim Entstehen und beim Vergehen Mensch und Seiendes nicht getrennt, und mit dem Eins verhält es sich ebenso — wenn also dem so ist, so sieht man, daß der Zusatz hier dasselbe bedeutet und das Eins nichts

anderes ist als das Seiende[2]). Ferner ist die Substanz eines jeden Dinges eins, und zwar nicht in akzidenteller Weise, und ebenso ist sie ein Seiendes.

So viele Arten des Eins demnach sind, genau so viele Arten des Seienden sind auch, sodaß ihre Betrachtung nach ihrem „Was ist es" der nämlichen allgemeinen Wissenschaft obliegt; ich meine beispielsweise Dasselbe, 1004a das Ähnliche*) und anderes dergleichen; alle Gegensätze aber gehen so ziemlich auf dieses Prinzip (das Eins) 10 zurück, wie wir in der Auswahl der Gegensätze (10. Buch) sehen werden[4]). Und es sind so viele Teile der Philosophie als Substanzen, sodaß darunter eine erste und eine folgende Philosophie sein muß; denn alle ihre Teile haben von vornherein an dem Eins und dem Seienden ihre Gattungen; deshalb müssen die philosophischen Wissenschaften diesen beiden folgen[5]). Man spricht nämlich von dem Philosophen so, wie von dem Mathematiker; denn auch die Mathematik hat Teile, und es gibt in ihr eine erste und eine zweite Wissenschaft und so andere der Reihe 20 nach[6]).

Da es aber einer Wissenschaft zukommt, das Entgegengesetzte zu betrachten, dem Einen aber die Vielheit entgegengesetzt ist, die Negation und Privation aber zu betrachten darum einer zukommt, weil auf beide Weisen das Eins betrachtet wird, welches die Negation oder Privation an sich hat, die schlechthin gemeinte, weil etwas dem Betreffenden nicht zukommt, oder eine solche, die für eine bestimmte Gattung gilt, hierin also liegt der Unterschied des Eins von der Negation; denn die Negation 30 ist die Abwesenheit des Betreffenden, bei der Privation aber liegt eine bestimmte Natur zu Grunde, von welcher die Privation ausgesagt wird[7]) — da also dem Eins die Vielheit entgegengesetzt ist, so muß auch das Gegenteil des vorhin Genannten, das Andere nämlich, das Unähnliche und das Ungleiche, und was sonst noch bezüglich dieser Begriffe oder bezüglich der Vielheit und des Eins ausgesagt wird, der genannten Wissenschaft zur Erkenntnis überwiesen sein. Hierher gehört aber auch der kon-

*) Z. 36 ist vielleicht καὶ ἴσου nach ὁμοίου ausgefallen. M. vgl. 1004 a 18. Auch Thomas setzt in seinem Kommentar diesen Zusatz voraus.

träre Gegensatz; denn die Kontrarietät ist ein Unterschied, der Unterschied aber ein Anderssein.

Da man also von dem Eins in vielfachem Sinne spricht, so wird man zwar auch von diesen Dingen in vielfachem Sinne sprechen, trotzdem aber kommt es einer Wissenschaft zu, alle zu erkennen. Denn nicht in dem Falle kommt etwas einer anderen Wissenschaft zu, wenn man von ihm in vielfachem Sinne redet, sondern dann, wenn die Aussage weder in einem Sinne geschieht, noch die Begriffe auf Eines bezogen werden. Da aber alles auf das Erste bezogen wird, z. B. alles, was eins heißt, auf das erste Eins, so muß man sagen, daß es sich ebenso mit dem Identischen und dem Anderen und den konträren Gegensätzen verhält. Man muß also unterscheiden, in wie vielfachem Sinne man von Jeglichem spricht, und dann bei jeder Prädizierung in Bezug auf das Erste angeben, in welchem Verhältnisse das Ausgesagte zu ihm steht; denn bei dem einen wird man eine gewisse Bezeichnung gebrauchen, weil es das Betreffende*) hat, bei anderem, weil es dasselbe bewirkt, bei anderem nach anderen solchen Weisen.

Es erhellt also — was unter den Zweifeln erwähnt wurde —, daß es einer Wissenschaft zukommt, hiervon und von der Substanz zu handeln. Das war ja eine von den besprochenen Fragen.

Auch ist es dem Philosophen eigentümlich, daß er alles untersuchen kann. Denn wenn es dem Philosophen nicht eigen sein soll, wer wäre es dann, der untersucht, ob Sokrates und der sitzende Sokrates dasselbe, oder ob eins einem konträr ist, oder was das Konträre ist, oder in wie vielfachem Sinne man davon spricht? Ebenso aber ist es in Betreff des anderen Derartigen. Da nun dieses an sich Bestimmungen des Eins sind, insofern es Eins, und des Seienden, insofern es Seiendes, aber nicht insofern es Zahl oder Linie oder Feuer ist, so kommt es offenbar jener Wissenschaft zu, sowohl zu erkennen, was sie sind, als auch, was sie für Akzidenzien haben. Und nicht insofern fehlen diejenigen, die dieses untersuchen, als philosophierten sie nicht, sondern insofern, als die Substanz vorangeht, von der sie nichts wissen. Denn

*) Z. 30 ist die Lesung ἐκείνο, nach Ab E.

wie die Zahl als Zahl besondere Eigenschaften hat, wie Ungeradheit und Geradheit, Proportion und Gleichheit, Überschuß und Mindermaß, und wie diese Bestimmungen den Zahlen sowohl an sich als in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zukommen, und wie ähnlich der Körper, der unbewegte und der bewegte, der gewichtslose und der schwere[8]), andere Besonderheiten aufweist, so hat auch das Seiende als Seiendes seine Eigentümlichkeiten, und diese sind es, worüber der Philosoph die Wahrheit zu erforschen hat.

Ein Zeichen aber dessen ist das Folgende. Die Dialektiker und Sophisten geben sich das Ansehen des Philosophen; die Sophistik ist nämlich nur Scheinweisheit,[9]) und die Dialektiker disputieren über alles; allem gemeinsam aber ist das Seiende. Sie disputieren aber offenbar über alles, weil dieses das eigentümliche Objekt der Philosophie ist. Denn die Sophistik und die Dialektik beschäftigen sich mit derselben Gattung wie die Philosophie, aber die Philosophie unterscheidet sich von der Dialektik durch die Weise ihres Vermögens, von der Sophistik durch ihr sittliches Ziel. Die Dialektik versucht sich nämlich nur an dem, was die Philosophie erkennt, und die Sophistik ist scheinbare, nicht wirkliche Weisheit.

Auch ist von den konträren Gegensätzen die eine Seite Privation, und alle gehen zurück auf das Seiende und das Nichtseiende und auf Eins und Vielheit; so steht z. B. Stillstand auf Seite des Eins, Bewegung auf Seite der Vielheit. Auch kommen so ziemlich alle Philosophen darin überein, daß die seienden Dinge und die Substanz aus Konträrem bestehen; denn alle nehmen als Prinzipien Konträres an, die einen Ungrades und Grades, andere Warmes und Kaltes, andere Grenze und Unbegrenztes, andere Freundschaft und Streit. Aber auch alles andere Konträre geht offenbar auf das Eins und die Vielheit zurück.
1005a Denn die Zurückführung mag hier vorausgesetzt sein. Die von den früheren Philosophen aufgestellten Prinzipien fallen aber ganz und gar (wie eben gesagt) unter diese (beiden, eins und viel) als unter ihre Gattungen.

Es erhellt also auch hieraus, daß es einer Wissenschaft zukommt, das Seiende als Seiendes zu betrachten. Denn alles ist entweder konträr oder aus Konträrem, Prinzipien des Konträren aber sind das Eins und die

Vielheit. Diese beiden aber gehören in eine Wissenschaft, mögen sie nun in einem Sinne ausgesagt werden, oder nicht, welches vielleicht das Richtige ist. Aber wenn auch das Eins in vielfachem Sinne ausgesagt wird, so wird doch jedes andere mit Beziehung auf das erste ausgesagt werden, und ebenso das Konträre. Und auch schon deshalb, wenn auch das Seiende oder das Eins nicht allgemein und identisch bei allem oder getrennt für sich ist,[10]) was es vielleicht nicht ist, sondern das eine ist eins durch seine Beziehung auf eines, das andere im Anschluß an diese Beziehungen,[11]) auch schon deshalb also kommt es nicht dem Geometriker zu, zu betrachten, was das Konträre oder Vollkommene oder Seiende oder Eine oder Identische oder Verschiedene ist, sondern er hat diese Begriffe vorauszusetzen.

Es erhellt also, daß es einer Wissenschaft zukommt, das Seiende als Seiendes und das ihm als Seiendem Zukommende zu betrachten, und daß dieselbe Wissenschaft nicht bloß die Substanzen, sondern auch das ihnen Zukommende betrachtet, und außer dem Angeführten auch solches wie Früheres und Späteres, Gattung und Art, Ganzes und Teil, und anderes dergleichen.

Drittes Kapitel.

Weiter ist zu erörtern, ob es derselben oder einer verschiedenen Wissenschaft zukommt, die in der Mathematik so genannten Axiome und die Substanz zu betrachten.

Es ist klar, daß die Untersuchung der Axiome einer Wissenschaft, derjenigen des Philosophen, zukommt.

Denn sie gelten von allem Seienden, nicht von einem Gebiete des Seins für sich mit Ausschluß der anderen. Und jeder bedient sich ihrer, weil sie vom Seienden als Seiendem gelten, und jede Gattung ein Seiendes ist; jedoch bedient man sich ihrer jedesmal nur so weit, als man sie braucht, das heißt als das Gebiet reicht, für welches man seine Beweise führt. Da es also klar ist, daß die Axiome von allem gelten, insofern es Seiendes ist — denn das ist das Gemeinsame an allem —, so kommt dem, der über das Seiende als Seiendes erkennt, auch ihre Betrachtung zu. Daher unternimmt es kein

Vertreter einer partikulären Wissenschaft, über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu handeln, weder der Geometriker noch der Arithmetiker; nur einige Physiker, und daß diese es taten, ist leicht zu erklären. Sie glaubten nämlich die Einzigen zu sein, die als Erforscher der ganzen Natur auch das Seiende erforschten. Da es aber noch einen Forscher über dem Naturphilosophen gibt — denn die Natur ist nur eine Gattung des Seienden —, so muß dem, der das Sein im allgemeinen und
1005b die erste Substanz betrachtet, auch die Behandlung der Axiome zukommen. Es ist also auch die Physik eine Weisheit, aber nicht die erste. Was aber einige von denen, die als Philosophen von der Wahrheit handeln, unternehmen, daß sie nämlich die Frage beantworten wollen, auf welchen Beweis hin man diese Sätze anzunehmen habe, das tun sie, weil sie die Analytik, die Lehre vom Beweisverfahren, nicht kennen. Denn man muß zur ersten Philosophie die Kenntnis der Analytik mitbringen und nicht als Hörer der ersten Philosophie noch hiernach
20 fragen.

Daß es also dem Philosophen und dem, der alles Sein nach seiner Natur untersucht, auch zukommt, die ersten Prinzipien des Beweises zu betrachten, ist einleuchtend. Es geziemt sich aber, daß derjenige, der von einer Gattung die größte Erkenntnis hat, die sichersten Prinzipien der Sache anzugeben weiß, demnach auch derjenige, der das Seiende als Seiendes am besten erkennt, die sichersten von allem. Das aber ist der Philosoph. Das sicherste von allen Prinzipien aber ist dasjenige, über welches
30 keine Täuschung möglich ist. Denn ein solches Prinzip muß am leichtesten erkennbar sein — denn in demjenigen täuschen sich alle, was sie nicht erkennen —, und es muß nicht vorausgesetzt sein. Denn ein Prinzip, das jeder notwendig inne hat, der irgend etwas von dem Seienden auffaßt, ist keine Voraussetzung,[12]) und was jeder erkennen muß, der irgend etwas erkennt, muß man schon im voraus haben.

Daß also das betreffende Prinzip von allen das sicherste ist, leuchtet ein; welches es aber ist, sagen wir jetzt:
40 daß dasselbe demselben nicht zugleich und in derselben Hinsicht — und was wir sonst noch beifügen müssen, um den logischen Einwürfen zu entgehen,

gelte als beigefügt — zukommen und nicht zukommen kann, das ist das sicherste unter allen Prinzipien; denn es erfüllen sich an ihm die genannten Erfordernisse. Denn niemand kann glauben, daß dasselbe sei und nicht sei, wie manche meinen, daß Heraklit behauptet. Denn es braucht einer nicht, was er sagt, auch zu glauben. Denn wenn es nicht angeht, daß demselben zugleich Konträres zukommt — auch für diese Prämisse wollen wir die gewohnten Bestimmungen beigefügt haben —, und wenn bei der Kontradiktion sich zwei Meinungen konträr gegenüberstehen, so kann offenbar eine und dieselbe Person unmöglich zu gleicher Zeit glauben, daß eines und dasselbe ist und nicht ist. Es würde ja doch der, der sich hierüber täuscht, zugleich die konträren Meinungen haben. Darum gehen alle bei der Beweisführung zuletzt auf diesen Satz zurück. Denn derselbe ist das natürliche Prinzip aller anderen Axiome.

Viertes Kapitel.

Es gibt aber welche, die, wie gesagt, sowohl selbst behaupten, daß ein und dasselbe sein und nicht sein, als 1006a
auch, daß man das glauben kann. Es bedienen sich dieses Satzes aber auch viele Naturphilosophen. Wir aber haben es jetzt als unmöglich ausgesprochen, daß etwas zugleich ist und nicht ist, und haben daraus gezeigt, daß dies das sicherste von allen Prinzipien ist.

Einige nun wollen das auch aus Mangel an philosophischer Bildung beweisen; denn ein solcher Mangel ist es, wenn man nicht weiß, wofür man einen Beweis zu fordern hat, und wofür nicht. Denn es ist ganz unmöglich, daß es für alles ohne Ausnahme einen Beweis gibt; denn es ginge ins Unendliche, sodaß auch so kein Beweis zustande käme. Darf man aber für irgend etwas einen Beweis nicht verlangen, so möchte man wohl nicht zu sagen wissen, von welchem Prinzipe das eher gelten sollte.

Es läßt sich aber auch hier für die Unmöglichkeit ein widerlegender Beweis führen, wenn der Gegner nur etwas sagt. Sagt er aber nichts, so wäre es lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht. Denn ein solcher ist als solcher ja einer Pflanze gleich. Widerlegend beweisen ist mir hier aber etwas anderes als

eigentlich beweisen, weil der Beweisende eine petitio principii zu begehen scheint, ist aber der Andere daran schuld, so kommt eine Widerlegung heraus, kein eigentlicher Beweis.

Der Ausgangspunkt aber gegenüber allen solchen Einwürfen ist nicht die Forderung, man möge zugeben, daß etwas ist oder nicht ist — denn das könnte man wohl für eine petitio principii halten[13]) —, sondern die Forderung, zuzugeben, daß man wenigstens etwas bezeichnet, sei es für sich selbst, sei es für einen anderen. Denn das muß sein, wenn man überhaupt etwas sagen will, sonst redet man nichts, weder zu sich selbst, noch zu einem anderen. Wenn man das aber einräumt, läßt sich ein Beweis führen — es wird nämlich demnach etwas Bestimmtes geben —, aber daran ist nicht der Beweisende schuld, sondern der, welcher Rede steht. Denn obschon er die Rede aufhebt, steht er Rede. [Auch hat, wer dieses eingeräumt hat, damit eingeräumt, daß etwas wahr ist ohne Beweis, und so kann sich nicht alles so und nicht so verhalten.]*)

Zuerst nun ist offenbar dieses wahr, daß der Ausdruck[14]) Sein oder Nichtsein etwas Bestimmtes bedeutet. So kann sich denn nicht alles so und nicht so verhalten.

Ferner, wenn der Ausdruck Mensch eines bezeichnet, so sei es: zweibeiniges Sinnenwesen.[15]) Mit dem eines bezeichnen meine ich dies. Wenn Mensch so viel ist als dies, so muß, falls Mensch etwas ist, dies der Begriff des Menschen sein. Es tut aber auch nichts, wenn man sagte, eines bedeute mehreres, wenn es nur bestimmte Bedeutungen sind. Denn es könnte dann je nach der verschiedenen Bedeutung eine andere Bezeichnung gewählt werden. Ich meine z. B., wenn man sagte, der Ausdruck Mensch bezeichne nicht eines, sondern vieles, und für eines davon gelte der eine Begriff zweibeiniges Sinnenwesen. Er hätte aber noch mehrere andere, doch der Zahl nach bestimmte Bedeutungen. Denn es könnte dann eine eigene Bezeichnung für jede Bedeutung aufgestellt werden. Sollen aber die Bedeutungen nicht begrenzt sein,**) und ein Wort un-

*) Die eingeklammerten Worte Z. 26—28 sind nach Bonitz unecht. Auch die antiqua hat sie nicht.

**) Z. 6 ist τεθείη nach Gomperz und Chr. auszulassen.

zähliges bedeuten, so wäre offenbar gar keine Rede möglich; denn nicht eines bezeichnen ist gleich nichts bezeichnen, bezeichnen aber die Worte nichts, so ist die Unterredung mit anderen aufgehoben, in Wahrheit auch die mit sich selbst; denn man kann nichts denken, ohne eines zu denken. Kann man es aber, so kann man auch für diese eine Sache, die man denkt, einen bestimmten Namen setzen. Es muß also gelten, daß das Wort, wie vorhin gesagt, etwas bezeichnet und eines bezeichnet. Also ist es nicht möglich, daß Mensch sein dasselbe bezeichnet, wie nicht Mensch sein, wofern Mensch nicht nur von einem gemeint ist, sondern auch als eines — denn eins bezeichnen soll uns nicht bedeuten von einem ausgesagt werden, da so auch gebildet, weiß und Mensch eins bezeichnen würden, sodaß alles ohne Ausnahme eins sein würde, weil es dem Namen und Begriffe nach gleich wäre. — Also nur durch Gleichnamigkeit wird eins und dasselbe sein und nicht sein können, in der Art etwa, wie wenn dasjenige, was wir Mensch nennen, andere Nicht-Mensch nennen würden. Allein, was zur Erörterung steht, ist nicht ob eins und dasselbe zugleich Mensch und Nicht-Mensch heißen, sondern sein kann. Wenn nun Mensch und Nicht-Mensch nicht verschiedenes bezeichnet, dann ist freilich auch Nicht-Mensch sein von Mensch sein nicht verschieden; und so wäre Mensch sein nicht Mensch sein; denn es wäre eins; denn das heißt eins sein, wie z. B. Gewand und Kleid, daß der Begriff einer ist. Ist aber Mensch sein und Nicht-Mensch sein eins, so bezeichnet Mensch sein und Nicht-Mensch sein eines. Aber es wurde gezeigt, daß es verschiedenes bezeichnet.[16]) Es ist also, wenn man mit Wahrheit von etwas sagen kann, daß es Mensch ist, notwendig, daß es ein zweibeiniges Sinnenwesen ist; denn das war es, was das Wort Mensch bezeichnete. Wenn dies aber notwendig ist, so ist es nicht möglich, daß dasselbe kein zweibeiniges Wesen ist; denn das bezeichnet der Ausdruck notwendig die Unmöglichkeit, nicht zu sein.*) Mithin ist es nicht möglich, daß es zugleich wahr sei zu behaupten, dasselbe sei Mensch und

*) Z. 32 f. lassen wir ἄνθρωπον mit Chr. aus. So auch Thomas v. A.

1007a sei Nicht-Mensch. Dieselbe Bewandtnis hat es aber mit dem Nicht-Mensch sein.

Mensch sein und Nicht-Mensch sein bezeichnet nämlich verschiedenes, wenn anders schon weiß sein und Mensch sein verschiedenes bezeichnet. Denn jenes bildet einen viel größeren Gegensatz, sodaß es verschiedenes bezeichnen muß. Wollte man aber sagen, weiß bezeichne dasselbe und eines, so werden wir darauf wieder dasselbe wie vorhin antworten, daß dann alles eins ist und nicht bloß
10 die Gegensätze. Wenn dieses aber nicht möglich ist, so ergibt sich das Gesagte, sofern der Gegner nur auf das Gefragte antwortet.

Wenn er aber in der Antwort auf die einfache Frage die Negationen hinzufügt, so antwortet er nicht auf das, was gefragt ist. Denn nichts hindert, daß das Nämliche Mensch, weiß und noch tausenderlei anderes ist, aber auf die Frage, ob es wahr ist, zu sagen, dieses sei ein Mensch, oder ob es nicht wahr ist, gehört sich eine Antwort, die eines besagt, und gehört sich nicht der Zusatz,
20 das Betreffende sei auch weiß und groß. Denn es ist ja unmöglich, alle Akzidenzien anzugeben, da sie zahllos sind. Also müssen entweder alle zusammen, oder es darf keines angegeben werden. Ebenso also darf, auch wenn Mensch und Nicht-Mensch tausendmal dasselbe wäre, auf die Frage, ob das ein Mensch ist, nicht geantwortet werden, daß es gleichzeitig auch kein Mensch ist, es müßten denn in der Antwort auch alle anderen Akzidenzien, die ihm zukommen oder nicht zukommen, angegeben werden. Tut man das aber, so disputiert man nicht mehr.

30 Überhaupt aber heben diejenigen, welche das behaupten, die Substanz und das wesentliche Sein auf. Denn sie müssen sagen, daß alles dem Subjekt akzidentell zukommt, und daß es ein wesentliches Sein des Menschen oder des Sinnenwesens nicht gibt. Denn soll es ein wesentliches Sein des Menschen geben, so kann dasselbe nicht so viel sein wie Nicht-Mensch sein oder wie nicht Mensch sein. Gleichwohl sind das seine Negationen.[17]) Denn was das Wort Mensch bezeichnete, war eines, und das war die Substanz von etwas. Die Substanz bezeichnen bedeutet
40 aber, daß nichts anderes sein Sein ist. Wenn aber dem Menschen das Mensch-Sein entweder so viel ist wie Nicht-Mensch sein oder wie nicht Mensch sein, so wird er sein

Sein an etwas anderem haben.[18]) Und so müssen sie sagen, daß der betreffende Begriff keinem zukommt, sondern alles akzidentell ausgesagt wird; denn dadurch unterscheidet sich die Substanz und das Akzidenz; denn das Weiße kommt dem Menschen akzidentell zu, weil er zwar weiß aber nicht das Weiße ist. Wird aber alles akzidentell ausgesagt, so wird überhaupt kein Erstes sein, wenn das Akzidenz immer die Aussage über ein Subjekt bezeichnet. Es geht also notwendig ins Unendliche. 1007b
Aber das ist unmöglich. Denn es gibt nicht mehr als 10
zwei Arten akzidenteller Aussagen. Das Akzidenz nämlich kann nur in dem Sinne Akzidenz des Akzidenz sein, daß beide Akzidenzien desselben Subjekts sind; so ist z. B. das Weiße gebildet und das Gebildete weiß, weil beides ein Akzidenz des Menschen ist. Dagegen ist Sokrates nicht in dem Sinne gebildet, daß beides Akzidenz eines anderen ist.[19]) Da also das eine in diesem Sinne Akzidenz ist, das andere in jenem, so kann das, was in dem Sinne Akzidenz ist, wie das Weiße an Sokrates nicht nach oben hin[20]) unendlich an Zahl sein, sodaß z. B. dem weissen 20
Sokrates wieder ein anderes Akzidenz zukäme. Denn da würde kein Eins aus allem.[21]) Aber es kann auch dem Weißen kein anderes akzidentell zukommen, z. B. gebildet. Denn einmal ist dieses um nichts mehr Akzidenz von jenem als jenes von diesem, und dann wurde unterschieden, daß das eine in dieser Weise Akzidenz ist, das andere aber so, wie gebildet für Sokrates. Bei dem aber, was in dieser Weise Akzidenz ist, ist das Akzidenz nicht Akzidenz des Akzidenz, sondern bei dem, was es in jener Weise ist, und so kann mithin nicht alles in 30
akzidenteller Weise prädiziert werden. Und so wird also auch etwas sein, was als Bezeichnung der Substanz prädiziert wird. Wenn aber das, so ist bewiesen, daß es unmöglich ist, die Widersprüche zugleich zu prädizieren.

Ferner, wenn alle kontradiktorischen Behauptungen mit Bezug auf dasselbe gleichzeitig wahr sind, so wird offenbar alles eins sein. Denn Dreiruderer, Topf und Mensch wäre das nämliche, wenn es möglich ist, von allem etwas sei es zu bejahen, sei es zu verneinen, wie es für diejenigen zur Notwendigkeit wird, welche den 40
Beweis des Protagoras verwenden. Denn wenn einem der Mensch kein Dreiruderer zu sein scheint, so ist er

offenbar kein Dreiruderer. Also ist er es auch, wenn die Kontradiktion wahr ist. Und so erfüllt sich denn das Wort des Anaxagoras: alle Dinge zusammen. Von dem Bestimmungslosen also scheinen diese Leute zu reden, und meinend, von dem Seienden zu sprechen, sprechen sie vom Nichtseienden und Nichtwirklichen. Denn das Bestimmungslose ist das mögliche, nicht das wirkliche Sein. Es ist aber wirklich so, daß sie die Bejahung oder die Verneinung von allem und jedem gelten lassen müssen. Denn es wäre ungereimt, sollte von einem Ding zwar die eigene Verneinung gelten, dagegen die eines anderen, das ihm nicht zukommt, nicht. Ich meine z. B., wenn es wahr ist, vom Menschen zu sagen, er sei kein Mensch, so ist es offenbar auch wahr, daß er kein Dreiruderer ist. Gilt nur die Bejahung, so gilt notwendig auch die Verneinung; gilt aber die Bejahung nicht, so muß die Verneinung mehr gelten als die*) Verneinung von sich selbst. Gilt nun auch diese, so gilt auch die von Dreiruderer; gilt aber diese letztere, so gilt auch die Bejahung.[22]) Und wie dieses den Vertretern der gedachten Ansicht begegnet, so stellt sich auch die weitere Folge für sie ein, daß es nicht notwendig ist, alles entweder zu bejahen oder zu verneinen. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch auch nicht Mensch ist, so wird es offenbar auch wahr sein, daß er weder Mensch ist, noch es nicht ist. Denn die zwei (Mensch und nicht Mensch) haben zwei Verneinungen. Macht man aber beide zum Gegenstand einer Aussage, so wird ihr auch eine einheitliche Verneinung gegenüberstehen.[23])

Ferner verhält es sich entweder bei allem so, und ist etwas weiß und nicht weiß, seiend und nicht seiend, und gilt das Gleiche bei allen Affirmationen und Negationen, oder es verhält sich nicht so, sondern es gilt bei einigen, bei anderen nicht. Und gilt es nicht bei allen, so kommen wir auf zugestandene Sätze. Gilt es aber bei allen, so findet wieder entweder überall, wo Affirmation stattfindet, auch Negation statt, und wo Negation auch Affirmation, oder es läßt sich zwar das Bejahte auch verneinen, aber nicht alles Verneinte bejahen. Und ist dem so, so gibt es ein festes nicht Seiendes und ist diese Meinung sicher;

*) Z. 1 ist mit Cod. E zu lesen: ἢ ἡ αὐτοῦ.

und ist das Nicht-sein etwas Sicheres und Erkennbares, so ist*) die entgegengesetzte Affirmation noch erkennbarer.[24]) Wenn man aber das, was man verneinen, ebenso auch bejahen kann, so ist es notwendig entweder wahr, trennend zu sprechen und z. B. zu sagen: es ist weiß, und dann wieder zu sagen, es ist nicht weiß, oder nicht. Und wenn es nicht wahr ist, wenn man trennend spricht, so sagt man es in Wirklichkeit nicht, und es existiert nichts. Wie könnte aber das nicht Existierende einen Laut von sich geben oder gehen?**) Auch wäre alles eins, wie schon vorhin bemerkt wurde, und Mensch, Gott, Dreiruderer und die Verneinungen davon wären dasselbe. Denn wenn gleichmäßig bei jedem beides gilt, so wird das eine sich nicht mehr vom anderen unterscheiden. Denn soll es unterschieden sein, so wäre es wahr und dem betreffenden Dinge ausschließlich eigen. In gleicher Weise aber stellt sich die angegebene Folge ein, wenn man bei getrennter Aussage die Wahrheit sagen kann. Überdies folgte dann, daß jeder die Wahrheit und jeder die Unwahrheit sagte, und daß man von sich selbst eingestehen müßte, man sage die Unwahrheit. Zugleich läßt sich offenbar mit einem Vertreter dieser Anschauung über nichts disputieren. Denn er sagt weder etwas noch bestreitet er es, sondern er sagt das eine sowohl wie das andere. Und doch stellt er wieder dieses beides in Abrede, weil es sich weder so noch nicht so verhalte; wo nicht, so wäre schon etwas bestimmt. Ferner, wenn die Verneinung falsch ist, so oft die Bejahung wahr ist, und die Bejahung falsch, so oft die Verneinung wahr ist, so läßt sich eines und dasselbe nicht wahrheitsgemäß zugleich bejahen und verneinen. Doch könnte man hiergegen vielleicht sagen, das sei eben die ursprünglich gestellte Frage.

Ferner ist denn der im Irrtum, der da meint, daß jedes Ding sich entweder in einer bestimmten Weise verhält oder nicht, dagegen der im Rechte, der beides zugleich annimmt? Denn wenn er im Rechte ist, was heißt es dann, daß man zu sagen pflegt, die Natur der Dinge sei die und die? Ist er aber nicht im Rechte,

*) Z. 17 tilgen wir γὰρ nach C. E.

**) Z. 28 lesen wir mit C. E βαδίσειεν. So auch die antiqua.

sondern vielmehr der Vertreter jener anderen Ansicht, so verhalten sich also die Dinge in einer bestimmten Weise, und es ist das wahr, und nicht zugleich auch nicht wahr. Wenn aber alle gleichmäßig im Irrtum und im Rechte sind, so kann, wer das meint, weder einen Laut von sich geben, noch sprechen, indem er gleichzeitig dieses und nicht dieses sagt. Nimmt man aber nichts an, sondern meint man so wie man nicht meint, wie unterschiede man sich da von den Pflanzen?*)

Daraus kann man auch am besten sehen, daß niemand so etwas glaubt, weder sonst jemand, noch einer, der sich dieser Rede bedient. Denn warum geht man nach Megara und bleibt nicht ruhig zu Hause in der Meinung, man gehe? Oder warum stürzt man sich nicht gleich früh morgens in einen Brunnen oder Abgrund, wenn es sich eben trifft, sondern nimmt sich offenbar wohl in acht, als hielte man das Hineinfallen nicht ebenmäßig für nicht gut und für gut? Es ist also klar, daß man das eine für besser hält, das andere nicht für besser. Wenn aber das, so muß man auch das eine für einen Menschen halten, das andere für keinen Menschen, das eine für süß, das andere für nicht süß. Denn man sucht ja nicht alles auf gleiche Weise und hält nicht alles für gleich, wenn man in der Meinung, es sei gut, Wasser zu trinken und einen Menschen zu sehen, dann dies sucht. Und doch müßte man alles gleich setzen, wenn dasselbe auf gleiche Weise Mensch und Nicht-Mensch wäre. Aber, wie gesagt, es gibt keinen, der sich nicht augenscheinlich bald vor etwas hütete, bald nicht. Und so teilen, wie es scheint, alle die Ansicht, daß es ein einfaches und widerspruchloses Verhalten der Wahrheit gibt, wenn nicht in Beziehung auf alles und jedes, so doch in Beziehung auf das Bessere und Schlechtere. Beruht diese Ansicht aber nicht auf Wissen, sondern auf Meinen, so müßte man sich noch vielmehr um die Wahrheit bemühen, wie auch der Kranke um die Gesundheit mehr bemüht ist als der Gesunde. Denn der Meinende steht mit dem Wissenden verglichen zur Wahrheit in keinem gesunden Verhältnisse.

Ferner gibt es, wenn auch alles noch so sehr sich so

*) Zeile 11 f. lesen wir mit Bon. und der antiqua φυτῶν st. πεφυκότων.

und nicht so verhält, doch in der Natur der Dinge ein mehr oder minder. Denn wir werden wohl nicht auf gleiche Weise zwei gerade nennen und drei, und nicht auf gleiche Weise irrt, wer vier für fünf und wer vier für tausend hält. Wenn sie nun nicht auf gleiche Weise irren, so ist offenbar der eine weniger im Irrtum und sagt folglich mehr die Wahrheit. Ist nun das Mehr näher, so wird 1009a auch ein Wahres sein, dem das Wahrere näher ist. Und wenn es auch nicht ist, so gibt es doch folgerichtig etwas, was sicherer und wahrer ist, und so wären wir der 10 Lehre ledig, die keinen Unterschied und keine logische Bestimmung einer Sache zuläßt.

Fünftes Kapitel.

Aus derselben Ansicht aber geht die Lehre des Protagoras hervor, so daß notwendig beide Lehren miteinander stehen und fallen. Denn einmal muß, wenn alles, was man meint, und alles, was sinnlich erscheint, wahr ist, alles zugleich wahr und falsch sein. Denn Viele haben entgegengesetzte Ansichten und glauben, daß diejenigen, die ihre Meinung nicht teilen, im Irrtum sind, 20 woraus notwendig folgt, daß dasselbe ist und nicht ist. Sodann muß, wenn dieses letztere wahr ist, auch alles, was man meint, wahr sein. Denn wer irrt und wer richtig urteilt, meint jeder das Gegenteil vom Anderen. Wenn sich also die Dinge selbst so verhalten, so muß jeder Recht haben.

Daß nun beide Lehren von derselben Anschauung herkommen, ist klar. Aber die Weise der Auseinandersetzung mit den einzelnen Gegnern ist nicht dieselbe. Die Einen müssen überzeugt, die Anderen mit Gewalt 30 abgewiesen werden. Alle diejenigen nämlich, die aus wirklichem Zweifel auf diese Meinung gekommen sind, können leicht von ihrer Unwissenheit geheilt werden. Denn ihnen hat man nicht auf Worte, sondern auf Gedanken zu entgegnen. Dagegen für diejenigen, die nur der Rede wegen reden, liegt die Widerlegung in der Heilung ihrer nur in Lauten und Worten bestehenden Rede.

Es kommt aber denen, die wirklich zweifeln, diese Meinung ursprünglich aus dem Sinnlichen, und zwar die 40

Meinung, daß Kontradiktorisches und Konträres zugleich ist, aus der Wahrnehmung, daß aus einem und demselben Konträres hervorgeht. Wenn nun nicht Seiendes nicht werden kann,[25]) so präexistierte das Ding in der Weise, daß es gleichmäßig beides war, wie ja Anaxagoras sagt, alles sei mit allem vermischt, und ebenso spricht Demokrit; denn nach ihm findet sich das Leere und das Volle gleich sehr in jedem Teile; gleichwohl soll das eine von ihnen das Seiende, das andere das nicht Seiende sein.

Denen nun, die auf diesen Grund hin so meinen, werden wir sagen, daß sie in einer Beziehung Recht haben, in anderer Beziehung unwissend sind. Man spricht nämlich von dem Seienden in zweifachem Sinne, sodaß in einer Weise etwas aus Nichtseiendem werden kann, in anderer nicht, und auch dasselbe zugleich Seiendes und Nichtseiendes sein kann, nur nicht so, daß es das in derselben Hinsicht ist. Potenziell nämlich kann dasselbe zugleich Konträres sein, aber nicht aktuell. Ferner aber werden wir von ihnen die Anerkennung fordern, daß es unter dem Seienden noch eine andere Substanz gibt, der gar keine Bewegung noch Vergehen und Entstehen zukommt.[26])

1009b Ebenso aber ist die Meinung, das Erscheinende sei das Wahre, einigen Philosophen aus dem Sinnlichen gekommen. Denn das Wahre, meinen sie, müsse man nicht nach der großen oder kleinen Zahl der Stimmen beurteilen; nun aber komme eines und dasselbe dem Einen beim Verkosten süß vor, dem Anderen bitter; wären daher alle Menschen krank oder alle geistig gestört, zwei oder drei dagegen gesund und bei Vernunft, so würden die letzteren als krank und wahnsinnig erscheinen, nicht die ersteren. Ferner komme vielen Tieren ein und dasselbe ganz anders vor als uns, und auch der Einzelne für sich empfange von einer Sache nicht immer den gleichen sinnlichen Eindruck. Man könne also nicht wissen, was daran wahr und was falsch ist; denn das eine sei nicht mehr wahr als das andere, sondern beides gleich sehr. Daher denn Demokrit sagt, es sei entweder nichts wahr, oder es sei uns doch verborgen. Überhaupt aber mußten sie, weil sie die vernünftige Erkenntnis mit der sinnlichen Wahrnehmung gleich setzten und

die Wahrnehmung für Veränderung hielten, notwendig zu der Behauptung kommen, das in der Wahrnehmung Erscheinende sei wahr: denn auf diesem Wege sind Empedokles, Demokrit und so gut wie alle übrigen auf solche Ansichten verfallen. So sagt ja Empedokles mit dem Wechsel des Zustandes wechsele unsere Einsicht:

„Je nach dem Augenblick wächst in allen Menschen die Klugheit."

Und an einer anderen Stelle sagt er:

„Wie sie selber sich wandeln, so stellt sich bei ihnen auch immer
Der Gedanken Verwandelung ein."

Und Parmenides erklärt sich ebenso:

„Wie sich die Mischung verhält in den gelenkigen Gliedern,
Also stellt sich den Menschen der Sinn; denn immer dasselbe
Ist es, was denkt, der Glieder Natur, beim einzelnen Menschen,
Wie bei allen zugleich; was vorwiegt, macht den Gedanken."

Auch von Anaxagoras wird eine Aeußerung überliefert, die er gegen einige Schüler getan haben soll, die Dinge würden so für sie sein, wie sie dieselben auffaßten. Es sei aber auch Homer, so sagt man unverkennbar dieser Meinung gewesen, da er den Hektor, als er durch den erhaltenen Stoß betäubt war „mit gewandelten Sinnen" daliegen läßt, als ob auch die Geistesgestörten noch wirklich sännen, nur auf andere Art. Man sieht also, daß wenn beides Verstand ist, auch die Dinge sich gleichzeitig so und nicht so verhalten müssen. Die Folgerung, die sich hieraus ergibt, ist freilich sehr hart. Wenn nämlich diejenigen, welche die Wahrheit, soweit es möglich ist, geschaut haben, und das sind doch die, die sie am meisten suchen und lieben, solche Ansichten hegen und sich so über die Wahrheit aussprechen, wie sollte da nicht jeder den Mut verlieren, der an das Studium der Philosophie herantritt? Da wäre ja, wer die Wahrheit sucht, wie ein Mensch, der fliegenden Vögeln nachläuft![37])

Die Ursache dieser Ansicht lag aber für ihre Vertreter darin, daß sie zwar nach der Wahrheit über das Seiende suchten, aber nur das Sinnliche für Seiendes an-

sahen, hier aber, im Sinnlichen, die Natur des Unbestimmten vorherrscht und jene potenzielle Weise des Seins, von welcher schon die Rede war. Daher reden sie zwar nach dem Scheine, aber nicht nach der Wahrheit; denn so zu reden ist geziemender als so, wie sich Epicharmus über Xenophanes äußert.[28]) Da sie ferner sahen, daß diese ganze Natur in Bewegung und über das Veränderliche keine wahre Aussage möglich sei, so meinten sie, von dem, was ganz und gar dem Wandel unterliege, lasse sich nichts mit Wahrheit aussagen. Aus solcher Anschauung erwuchs die extremste unter den erwähnten Meinungen, die Meinung derer, die sich Anhänger des Heraklit nannten, und eine Meinung, wie die des Kratylus, der zuletzt gar nichts mehr sagen zu dürfen glaubte und nur noch den Finger bewegte,[29]) und der den Heraklit wegen seines Ausspruches, es sei nicht möglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen, schalt; denn er selbst meinte, man könne es auch nicht einmal. Das aber müssen wir mit Bezug auf diese Lehre bemerken, daß die Meinung jener Männer, nach welcher das sich Verändernde, während es sich verändert, nicht ist, einen wirklichen Grund hat. Gleichwohl ist es mit dem Nichtsein noch zweifelhaft. Denn das Abnehmende hat noch etwas von dem, worin es abnimmt, und von dem Werdenden muß schon etwas da sein. Und soll überhaupt etwas vergehen, so muß es als ein Etwas da sein, und soll etwas werden, so muß etwas sein, woraus es wird und von dem es erzeugt wird, und das kann so nicht ohne Ende[30]) sein.*) Aber lassen wir das und betonen wir nur das Eine, daß quantitative Veränderung nicht gleich qualitativer ist. Mag also immerhin nichts sein, was der Quantität nach bleibt, so erkennen wir doch alles auf Grund seiner Form. Ferner müssen wir es den Anhängern dieser Ansicht billig zum Vorwurfe machen, daß sie, während sie selbst das Sinnliche nur zum kleineren Teile sich so verhalten sahen, dieselbe Ansicht über das ganze Universum ausgesprochen haben. Denn nur der Ort des Sinnlichen um uns untersteht dem beständigen Wechsel von Werden und Vergehen, aber derselbe ist

*) Z. 22 lesen wir mit den Codices εἶναι. So auch die antiqua.

kaum ein Teil des Alls.[31]) Mit mehr Recht hätten sie also um des Ganzen willen das Irdische freigesprochen, als das Ganze um des Irdischen willen verurteilt. Ferner müssen wir offenbar auch ihnen dasselbe sagen wie oben[32]), d. h. wir müssen ihnen beweisen und sie überzeugen, daß es eine unbewegte Natur gibt. Gleichwohl wäre es bei der Behauptung von dem Zusammenbestehen von Sein und Nichtsein folgerichtiger zu sagen, daß alles ruhte, als zu sagen, daß alles sich bewegte. Es fehlt ja das Ziel der Veränderung, da alles schon ohnehin allem zukommt. 1010b

Was aber die Wahrheit betrifft, daß dieselbe nämlich nicht allem Erscheinenden zukommt, so haben wir erstens zu erklären, daß die Wahrnehmung des eigentümlichen Objekts nicht trügt, aber die Phantasie ist nicht dasselbe wie die Wahrnehmung. Sodann ist es verwunderlich, daß die Gegner Zweifel darüber haben, ob die Größen so groß und die Farben so beschaffen sind, wie sie den Fernstehenden oder wie sie den Nahestehenden erscheinen, ob die Dinge so sind, wie sie den Gesunden oder wie sie den Kranken erscheinen, ob dasjenige schwerer ist, was den Schwachen oder was den Starken, und dasjenige wirklich, was den Schlafenden oder den Wachenden so vorkommt. Denn daß sie es nicht wirklich meinen, ist klar. Niemand macht sich ja, wenn er des Nachts in Athen zu sein meint, da er doch in Libyien ist, auf, um ins Odeon zu gehen. Es ist ja auch bezüglich der Zukunft, wie schon Plato sagt, die Ansicht des Arztes und die des Laien sicher nicht gleich maßgebend, darüber nämlich, ob der Kranke genesen werde, oder nicht. Ferner ist bei den Wahrnehmungen selbst die Auffassung eines fremden Objekts nicht gleich maßgebend wie die des eigentlichen Objekts oder die eines bloß verwandten[33]) Objekts so maßgebend wie die Auffassung dessen, was geradezu unter einen Sinn fällt; vielmehr entscheidet über die Farbe das Gesicht, nicht der Geschmack, über die Speise der Geschmack, nicht das Gesicht, und von diesen Sinnen sagt nie einer in derselben Zeit über dasselbe aus, daß es sich zugleich so und nicht so verhält. Aber auch in verschiedener Zeit ist der Sinn nicht über den empfangenen Eindruck zweifelhaft, sondern über den Gegenstand, bei dem derselbe vorkommt. Ich meine z. B., es

kann einem zwar derselbe Wein, wenn er sich selbst oder wenn unsere körperliche Disposition sich verändert hat, bald süß, bald nicht süß vorkommen, aber deshalb ändert sich die Süßigkeit selbst, wie sie ist, wann sie ist, niemals, sondern der Sinn urteilt immer richtig über sie, und es hat notwendig was süß sein soll, diese bestimmte Beschaffenheit. Durch alle diese Ansichten jedoch wird, wie die Substanz jedes Dinges, so auch die Notwendigkeit seines Seins aufgehoben. Denn das Notwendige kann sich nicht so und auch anders verhalten, und so wird, wenn etwas notwendig ist, es sich nicht zugleich so und nicht so verhalten. Und überhaupt würde, wenn nur das sinnlich Wahrnehmbare existiert, nichts existieren, wenn keine beseelten Wesen da wären; denn es fehlte die Wahrnehmung. Daß nun weder Wahrgenommenes existieren würde noch Wahrnehmung, ist vielleicht wahr — denn Wahrnehmung ist Affektion des Wahrnehmenden —, daß aber die Substrate nicht bestehen, die die Wahrnehmung hervorrufen, ist unmöglich, mag auch keine Wahrnehmung sein. Denn letztere geht ja nicht auf sich selbst, sondern es besteht ein Anderes neben ihr, das eher sein muß als sie. Denn das Bewegende ist seiner Natur nach früher als das Bewegte. Und das bleibt wahr, wenn beides auch relative Begriffe sind.

Sechstes Kapitel.

Es gibt aber Einige, die ein Bedenken haben, sowohl unter denen, die die Sache glauben, als unter denen, die nur so reden; sie fragen nämlich, wer der Richter sei, der über den Gesunden urteilt und überhaupt über den, der imstande sei, in den einzelnen Fällen richtig zu urteilen.

Derlei Zweifel sind aber gerade so, wie wenn wir zweifeln wollten, ob wir gegenwärtig schlafen oder wachen. Und diese Anstände kommen alle auf eines hinaus: man meint, es gebe für alles eine Begründung; man postuliert immer ein Prinzip und verlangt, daß man sich desselben durch förmliche Beweisführung versichere, und doch verrät man durch sein praktisches Verhalten, daß man selber an das, was man vorbringt, nicht glaubt. Aber, wie gesagt, daran fehlts bei ihnen, daß sie einen Grund wissen

wollen, wo es keinen Grund gibt. Denn das letzte Prinzip des Beweises ist nicht der Beweis.

Diese Gegner nun sind von dem Gesagten leicht zu überzeugen, da dasselbe nicht schwer zu begreifen ist. Die aber eine zwingende Widerlegung nur durch Worte erbracht haben wollen, verlangen Unmögliches. Denn sie wollen den Widerspruch nachgewiesen haben, da sie doch von vornherein Widersprechendes sagen.[34]) Wenn aber nicht alles relativ ist, sondern manches auch absolut, so ist nicht alles Erscheinende wahr; denn das Erscheinende ist dem Subjekt Erscheinendes, sodaß man mit der Behauptung, daß alles Erscheinende wahr ist, alles Seiende zu Relativem macht. Darum müssen diejenigen, welche sich nur einer förmlichen Begründung fügen wollen, dabei aber auch erbötig sind, Rede zu stehen, wohl fest halten, daß das Erscheinende nicht ist, sondern daß es ist für den, dem es erscheint, und wann und inwiefern und wie es erscheint. Denn wenn sie Rede stehen, aber nicht in dieser Weise, mag es ihnen leicht geraten, Widersprüche anzugeben. Denn einem und demselben kann etwas dem Aussehen nach als Honig erscheinen, dem Geschmacke nach aber nicht, und da der Augen zwei sind, so kann bei etwaiger Ungleichheit beider ein Ding dem einen Auge beim Sehen anders erscheinen als dem anderen. Die also aus den vorhin angeführten Gründen behaupten, das Erscheinende sei wahr, und deswegen sei alles gleich sehr zugleich wahr und falsch, wie denn auch nicht allen dasselbe erscheine, ja nicht einmal immer dem Einzelnen selbst, sondern oft das Entgegengesetzte zu derselben Zeit, der Tastsinn z. B. nimmt bei Verschlingung der Finger zwei Dinge wahr, das Gesicht nur eines — diese also sind darauf aufmerksam zu machen, daß doch nicht demselben Sinne und mit Bezug auf dasselbe und in derselben Weise und in derselben Zeit etwas verschieden vorkommt; demnach würde dieses wahr sein.[35]) Aber darum müssen diejenigen, die nicht aus Ratlosigkeit, sondern bloß um der Rede willen reden, vielleicht nicht sagen: das ist wahr, sondern: dem ist es wahr, und müssen, wie vorhin bemerkt, alles zu Relativem machen, zu solchem, was für Meinung und Wahrnehmung so ist, sodaß nichts geworden ist und nichts sein wird, wenn Niemand es vorher gemeint hat. Ist aber etwas

1011b

geworden oder wird es sein, so besteht offenbar nicht alles lediglich durch die Beziehung zur Meinung. Ferner, wenn etwas eins ist, so wäre es das in Bezug auf Eines oder in Bezug auf etwas Bestimmtes, und wenn auch eines und dasselbe halb so groß und gleich groß ist, so ist es doch nicht im Verhältnis zum Doppelten gleich groß. Und im Verhältnisse zum Menschen selbst wird, wenn Mensch und Meinendes dasselbe ist, Mensch nicht das Meinende, sondern das Gemeinte sein. Wenn aber alles sein Sein in der Beziehung zum Meinenden haben soll, so müßte das Meinende der Art nach unendlich Vieles sein.[36])

Daß also der sicherste von allen Sätzen der ist: kontradiktorische Aussagen sind nicht gleichzeitig wahr, und was denen begegnet, die dies doch für möglich halten, und warum sie solches behaupten, das alles möge soweit erörtert sein.

Ist es aber unmöglich, von einem und demselben Kontradiktorisches zugleich wahrheitsgemäß auszusagen, so kann offenbar auch das Konträre nicht gleichzeitig einem und demselben zukommen. Denn von zwei konträren Dingen ist immer eines auch Privation, die Privation eines Seienden ist aber Verneinung einer bestimmten Gattung. Ist es also unmöglich, etwas wahrheitsgemäß gleichzeitig zu behaupten und zu verneinen, so ist es auch unmöglich, daß einem Dinge Konträres gleichzeitig zukommt, es sei denn, daß beides ihm nur beziehungsweise zukommt, oder das eine beziehungsweise, das andere ohne Beschränkung.

Siebentes Kapitel.

Nun kann es aber auch zwischen Kontradiktorischem kein Mittleres geben, sondern man muß ein jedes von einem jeden entweder affirmieren oder negieren.

Dies erhellt zuerst aus der Begriffsbestimmung von Wahr und Falsch. Falsch ist, wenn man sagt, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, wahr ist, wenn man sagt, das Seiende sei, und das Nichtseiende sei nicht. Somit wird auch derjenige, welcher behauptet, das fragliche Mittlere sei oder sei nicht, eine wahre oder eine falsche Aussage tun. Aber man würde ja da weder vom

Seienden behaupten, daß es ist oder nicht ist, noch vom Nichtseienden.

Ferner, das Mittlere zwischen Kontradiktorischem wird entweder so Mittleres sein, wie das Graue es zwischen Schwarz und Weiß ist, oder wie zwischen Mensch und Pferd dasjenige, was keines von beiden ist. Trifft nun dieses letztere zu, so würde es keine Veränderung geben; denn aus Nichtgutem verändert sich etwas ins Gute oder aus diesem ins Nichtgute; nun aber zeigt sich beständig, daß Veränderung ist; denn es gibt keine andere außer in das Gegenteil oder in das Mittlere. Besteht aber ein Mittleres, so gäbe es auf diese Weise ein Weißwerden nicht aus dem Nichtweißen, nun aber sieht man solches nicht.

Ferner, alles was Gegenstand des Nachdenkens und des Denkens ist, das affirmiert der Gedanke entweder, oder er negiert es. Wir wissen aber aus der Definition, wann er wahr oder falsch urteilt. Verknüpft er, affirmierend oder negierend, so, so urteilt er wahr, wenn so, falsch.

Ferner, das behauptete Mittlere muß es neben allem Kontradiktorischen geben, wenn man nicht bloße Worte machen will, und so wird man auch weder die Wahrheit sagen, noch sie nicht sagen. Und auch neben Sein und Nichtsein muß es sich finden, und so käme denn auch noch eine Veränderung neben dem Entstehen und Vergehen heraus.

Ferner wäre es auch in den Gattungen, wo die Verneinung das konträre Gegenteil mit sich bringt; so gäbe es z. B. eine Zahl, die nicht ungerad und doch auch nicht ungerad wäre, was auf Grund der Definition von gerad und ungerad offenbar unmöglich ist.

Ferner ginge es ins Endlose fort, und des Seienden wäre nicht allein anderthalbmal so viel, sondern noch mehr; denn das neue Mittlere läßt sich von neuem bezüglich der Affirmation und Negation negieren, und so bekommen wir wieder eine Wirklichkeit; denn seine Substanz ist eine andere als die vorher behauptete.[37])

Ferner, wenn man auf die Frage, ob etwas weiß ist, nein sagt, so hat man nichts anderes negiert*) als das Sein, und die Negation ist Nichtsein.[38])

*) Z. 16 ἀποφάσεων nach Alex. Bon. Chr.

Es ist aber einigen diese Ansicht in der Weise gekommen, wie man auch sonst auf paradoxe Meinungen verfällt. Wenn man nämlich vorgebrachte Streitgründe nicht zu entkräften weiß, so ergibt man sich dem Beweisgrunde und räumt die Wahrheit der Schlußfolgerung ein. Die einen also sagen aus diesem Grunde so, die anderen, weil sie für alles einen Grund suchen. Der Ausgangspunkt aber gegen sie alle liegt darin, daß man etwas fest bestimmt. Und eine solche feste Bestimmung kommt insofern zustande, als für die Gegner die Notwendigkeit besteht, daß sie etwas bezeichnen oder zu verstehen geben. Denn dann wird der Begriff, dessen Zeichen das Wort ist, zur erforderlichen festen Bestimmung.

Es scheint aber die Lehre des Heraklit, welche besagt, daß alles ist und nicht ist, aus allem Wahrheit zu machen, dagegen scheint die des Anaxagoras zwischen Kontradiktorischem ein Mittleres zu setzen, sodaß alles falsch wird; denn wenn Gutes und Nichtgutes gemischt ist, so ist die Mischung weder gut noch nicht gut, sodaß man nichts von ihr wahrheitsgemäß sagen kann.

Achtes Kapitel.

Nachdem wir aber hierüber ins Reine gekommen sind, leuchtet auch ein, daß es keine einseitigen Aussagen über alles geben kann, wie einige behaupten, die einen, indem sie sagen, nichts sei wahr — denn nichts hindere, so sagen sie, daß es mit allen Sätzen so bestellt sei wie mit dem Satz: die Diagonale ist kommensurabel —, die anderen, indem sie sagen, alles sei wahr.

Denn diese Behauptungen sind beinahe identisch mit der des Heraklit. Wer nämlich sagt, alles sei wahr und alles falsch, sagt auch jeden dieser beiden Sätze für
1012b sich, sodaß, wenn jenes unmöglich ist, auch dieses unmöglich ist.

Ferner gibt es offenbar kontradiktorische Aussagen, die nicht zugleich wahr sein können, ebensowenig aber auch immer beide falsch; gleichwohl schiene das nach dem Gesagten noch eher möglich.[39])

Aber gegen alle solche Reden muß man, wie schon in den obigen Erörterungen gesagt wurde, darauf bestehen, nicht, daß etwas ist oder nicht ist, sondern daß

sie etwas bedeuten. So muß man denn von einem bestimmten Begriff ausgehend disputieren und zuerst feststellen, was wahr oder falsch bedeutet. Wenn aber falsch nichts anderes ist, als wenn man das Wahre negiert,*) so kann nicht alles falsch sein. Denn ein Glied der Kontradiktion muß wahr sein.

Ferner, wenn man alles entweder affirmieren oder negieren muß, so kann nicht beides falsch sein; denn ein Glied der Kontradiktion ist falsch.

Auch widerfährt allen solchen Behauptungen das bekannte Los, sich selber aufzuheben. Denn wer alles für wahr erklärt, erklärt damit auch die der seinen entgegengesetzte Rede für wahr, sodaß die seine nicht wahr ist; denn die entgegengesetzte negiert ihre Wahrheit. Wer aber alles für falsch erklärt, erklärt auch seine eigene Behauptung für falsch. Wollten sie aber eine Ausnahme beanspruchen, der eine bezüglich der entgegengesetzten Rede, als sei diese allein nicht wahr, der andere für seine eigene, als sei sie nicht falsch, so würden sie um nichts weniger dahin kommen, nicht nur eine, sondern unzählige wahre und falsche Behauptungen annehmen zu müssen. Denn auch diejenige Behauptung ist wahr, die eine wahre Behauptung für wahr erklärt, und dies würde ins Endlose fortgehen.

Offenbar ist aber auch die Behauptung, daß alles ruht, nicht wahr, und ebenso die Behauptung, daß alles sich bewegt.

Denn wenn alles ruht, so wird immer dasselbe wahr und falsch sein, da es doch augenscheinlich damit wechselt. Denn der Redende selbst war einmal nicht und wird einmal nicht mehr sein.[40])

Wenn sich aber alles bewegt, so wird nichts wahr sein; alles mithin falsch. Aber es wurde gezeigt, daß es unmöglich ist.

Ferner muß es das Seiende sein, was sich verändert. Denn die Veränderung geht aus etwas in etwas.

Es ist aber auch nicht so, daß alles nur dann und wann ruht oder sich bewegt, und nichts immer. Denn es gibt etwas, was immer das Bewegte bewegt, und das erste Bewegende ist selber unbewegt.[41])

*) Mit Chr. Z. 9 φάναι ἢ ausgelassen.

Fünftes Buch (Δ).

Erstes Kapitel.

Ἀρχὴ (Anfang, Prinzip) heißt einmal der Teil eines Dinges, von welchem aus jemand sich zuerst bewegt; z. B. bei der Länge und dem Wege ist von der einen
1013a Seite dieses, von der entgegengesetzten ein anderes der Anfang; sodann dasjenige, von welchem aus etwas am besten geschehen kann; beim Lernen z. B. muß man bisweilen nicht mit dem Ersten und dem Anfang der Sache
10 anfangen, sondern mit demjenigen, was am leichtesten zu lernen ist. Ferner heißt so dasjenige, woraus als Bestandteil etwas zuerst wird; wie dieses z. B. bei einem Schiffe der Kiel und bei einem Hause das Fundament ist, so halten bei den Tieren einige dafür das Herz, andere das Gehirn, andere sonst etwas. Weiterhin heißt so dasjenige, woraus etwas zuerst wird, ohne daß dieses Bestandteil von ihm ist, und von dem die Bewegung und Veränderung naturgemäß zuerst anhebt; so wird das Kind aus Vater und Mutter und der Kampf aus Schmähreden.
20 Ferner dasjenige, nach dessen Willkür das Bewegte bewegt und das Veränderte verändert wird, wie die Regierungen in den Städten, die Herrschergeschlechter, die Herrschaft der Könige und Tyrannen. Ἀρχαὶ heißen auch die Künste und von diesen besonders die, die anderen gegenüber eine führende Stellung einnehmen. Ferner das, woraus eine Sache zuerst erkannt wird. Denn auch das nennt man Prinzip der Sache, wie z. B. die Voraussetzungen der Beweise. In ebenso vielen Bedeutungen wird der Begriff Ursache gebraucht, denn alle Ursachen
30 sind Prinzipien.

Allen Prinzipien nun ist es gemeinsam, das Erste zu sein, woraus etwas ist oder wird oder erkannt wird, und von diesen Prinzipien sind die einen den Dingen, deren Prinzip sie sind, immanent, die anderen außer ihnen. Darum ist Prinzip die Natur, das Element, das Denken,

der freie Wille, die Substanz und das Weswegen; denn für vieles ist das Gute und das Schöne Prinzip sowohl des Erkennens als auch der Bewegung.

Zweites Kapitel[1]).

Αἴτιον (Ursache) heißt in einer Weise dasjenige, woraus als Bestandteil etwas wird; so ist das Erz Ursache der Bildsäule, das Silber Ursache der Trinkschale, und ebenso die höheren Gattungen dieser Stoffe. In anderer Weise heißt so die Form und das Muster, das ist der Begriff des wesentlichen Seins, dann die höheren Gattungen davon — so ist z. B. Ursache der Oktav das Verhältnis von zwei zu eins und allgemeiner die Zahl —, dann die in dem Begriffe enthaltenen Bestandteile. Ferner heißt Ursache dasjenige, von dem der erste Anfang der Veränderung oder Ruhe herrührt; so ist der Ratgeber Ursache und so der Vater Ursache des Kindes und überhaupt das Hervorbringende Ursache des Hervorgebrachten und das Verändernde Ursache des Veränderten. Ferner heißt etwas Ursache als Zweck, das heißt als dasjenige, um deswillen etwas geschieht; so ist Ursache des Spazierengehens die Gesundheit. Denn warum geht jemand spazieren? Um gesund zu bleiben, antworten wir, und indem wir das sagen, glauben wir die Ursache angegeben zu haben; und was durch die Tätigkeit eines anderen noch inmitten vor der Erreichung des Zweckes, der Gesundheit nämlich, zustande kommt, die Entfettung, oder die Purgierung, oder die Arzneimittel, oder die Werkzeuge — alles dieses ist ja um des Zweckes willen und unterscheidet sich nur so von einander, daß es bald werkzeugliche Dinge, bald Verrichtungen und Vorgänge sind. 1013b

Von Ursachen spricht man also ungefähr in soviel-fachem Sinne, da aber Ursache so viele Bedeutungen hat, so ist die Folge, daß es auch für eines und dasselbe viele nicht akzidentelle Ursachen gibt; so ist Ursache der Bildsäule sowohl die Bildhauerkunst als das Erz in keiner andern Hinsicht, als insofern sie Bildsäule ist, aber nicht in demselben Sinne, sondern das eine als Materie, das andere als bewegende oder wirkende Ursache. Auch gegenseitige Ursachen gibt es: so ist das Arbeiten Ursache des Wohlbefindens und dieses Ursache des Arbeitens, aber

nicht in demselben Sinne, sondern das eine als Zweck, das andere als Anfang der Bewegung. Ferner ist eines und dasselbe zuweilen Ursache von Entgegengesetztem; denn wessen Anwesenheit Ursache von dem und dem ist, dessen Abwesenheit bezeichnen wir zuweilen als Ursache des Gegenteils, so als Ursache des Schiffbruchs die Abwesenheit des Steuermanns, dessen Anwesenheit Ursache der Wohlbehaltenheit war. Beides aber, die Anwesenheit wie ihr Gegenteil, ist als Bewegendes Ursache.

Alle jetzt genannten Ursachen fallen aber unter vier Hauptklassen. Die Buchstaben sind für die Silben, der Stoff für das Gerät, Feuer, Erde und alles derartige für die Körper, die Teile für das Ganze und die Prämissen für den Schlußsatz Ursachen als das, woraus etwas ist; und zwar das eine als Substrat, wie z. B. die Teile, das andere als das wesentliche Sein, nämlich die Totalität, die Zusammensetzung und die Form. Der Same aber, der Arzt, der Berater, kurz das Hervorbringende, diese alle sind Ursache als das, wovon der Anfang der Veränderung oder des Stillstandes herrührt. Anderes endlich ist Ursache als der Zweck für das andere und als das Gute; denn das Weswegen will das Beste und der Zweck für das Andere sein. Es soll aber keinen Unterschied machen, ob wir wirkliches oder scheinbares Gute sagen.

Die Ursachen sind also der Art nach diese und so viele; Modifikationen der Ursachen aber gibt es der Zahl nach viele, führt man sie aber auf Hauptklassen zurück, so sind auch ihrer weniger. Es wird nämlich Ursache, auch wenn es sich um solche von einer Art handelt, in vielfachem Sinne ausgesagt, die eine mehr ursprünglich, die andere mehr abgeleitet im Vergleich zur anderen; so ist z. B. Ursache der Gesundheit der Arzt und der Kunstverständige und Ursache der Oktav das Doppelte und die Zahl, und so immer das, was jedes Einzelne umfaßt. Ferner gilt das auch von der akzidentellen Ursache und ihren höheren Gattungen; so ist z. B. Ursache einer Bildsäule in anderem Sinne Polykleitos und in anderem Sinne der Bildhauer, weil es für den Bildhauer etwas akzidentelles ist, Polykleitos zu sein; und so sind auch die das Akzidenz umfassenden Gattungen Ursache, wie z. B. der Mensch oder auch allgemein das Sinnenwesen Ursache der Bildsäule ist, weil Polykleitos ein Mensch und der Mensch

ein Sinnenwesen ist. Aber auch von den Akzidenzien sind die einen entfernter und näher*) als die anderen, wenn z. B. der Weiße und der Gebildete Urheber der Bildsäule genannt wird, aber nicht bloß Polykleitos oder der Mensch. Bei allem aber, was eigentlich und was mitfolgend Ursache heißt, nimmt man die Ursache teils potenziell, teils aktuell, wie z. B. Ursache des Bauens der Baumeister oder der bauende Baumeister ist. So wie angegeben, kann man aber auch von demjenigen sprechen, dessen Ursache die Ursache ist, z. B. von der Ursache dieser Bildsäule oder einer Bildsäule oder allgemein eines Bildes, und von der Ursache dieses Erzes oder des Erzes oder allgemein der Materie**) und ebenso verhält es sich bei den akzidentellen Dingen. Ferner kann das eine wie das andere verbunden ausgesagt werden, wie wenn man z. B. nicht sagt, Polykleitos oder Bildhauer, sondern der Bildhauer Polykleitos.

Aller dieser Ursachen sind jedoch der Zahl nach nur sechs, deren jede zweifach ausgesagt wird; denn entweder wird das Einzelne oder seine Gattung, oder ein Akzidenz von ihm oder die Gattung des Akzidenz, verbunden oder einfach, als Ursache bezeichnet, und dann alles dieses entweder als aktuelle oder als potenzielle Ursache.

Sie unterscheiden sich aber insofern, als die aktuellen Ursachen und diejenigen, die an und für sich und im einzelnen Ursache sind, gleichzeitig mit dem, dessen Ursache sie sind, existieren und nicht existieren, z. B. dieser Heilende mit diesem Geheilten, dieser Baumeister mit diesem Bau, die potenziellen Ursachen aber nicht immer; denn Haus und Baumeister vergehen nicht gleichzeitig.

Drittes Kapitel.

Στοιχεῖον (Element) heißt das, woraus als erstem Bestandteil etwas zusammengesetzt ist und was sich der Art nach in keine andere Art teilen läßt; so ist Element des Lautes das, woraus der Laut zusammengesetzt ist und worein er als letzte Bestandteile zerlegt wird, so zwar, daß diese sich nicht wieder in andere, verschiedenartige Laute auflösen lassen. Vielmehr, wenn auch eine weitere

*) Z. 4 f. mit A b πορρώτερα καὶ ἐγγύτερα.

**) Z. 11 u. 12 ist beide Male mit E statt ἡ zu lesen ἤ.

Teilung stattfindet, so sind die Teile gleichartig; jeder Teil des Wassers z. B. ist Wasser, anders aber ist es bei der Silbe. Ebenso spricht man in der Physik von den Elementen der Körper: sie sind das letzte, worein die Körper zerlegt werden, und lassen sich selbst in keine andern, verschiedenartigen Körper auflösen, und mag es ein Körper sein oder mehrere, man nennt sie Element. Ähnlich spricht man von Elementen der geometrischen Beweise und der Beweise überhaupt. Die ersten Beweise nämlich, die in einer Mehrheit von Beweisen enthalten sind, nennt man Elemente der Beweise. Von dieser Art sind die ersten Schlüsse, die aus drei Begriffen durch einen Mittelbegriff gewonnen werden.

Von hier aus überträgt man die Bezeichnung Element auf dasjenige, was, eins und klein, zu vielem nützlich ist. Deswegen wird auch das Kleine, Einfache und Unteilbare Element genannt. Daher kommt es, daß die allgemeinsten Dinge als Elemente gelten, weil nämlich jedes von ihnen als eins und einfach, in vielen Dingen vorhanden ist, entweder in allen oder doch in möglichst vielen. Darum sind auch einige der Meinung, daß das Eins und der Punkt Prinzipien sind. Da nun die sogenannten Gattungen allgemein und unteilbar sind — denn ihr Begriff ist einer —, so nennen Manche die Gattungen Elemente und zwar mehr als den Artunterschied, weil die Gattung allgemeiner ist. Denn wem der Unterschied zukommt, bei dem ist implicite auch die Gattung vorhanden, wem aber die Gattung zukommt, bei dem findet sich nicht immer auch der Unterschied. Immer aber ist das Gemeinsame dieses, daß Element eines jeden so viel ist, wie sein erster Bestandteil.

Viertes Kapitel.

Φύσις (Natur) heißt in einer Weise die Entstehung der Dinge, die ein Wachstum haben, gleich als ob man das Ypsilon in φύσις gedehnt ausspräche; in anderer Weise heißt dasjenige so, woraus als Bestandteil das Wachsende zuerst erwächst; ferner das, woher die erste Bewegung in jedem Naturwesen in ihm als solchem[2]) ist. Wachstum (φύεσθαι) aber sagt man von allem aus, was durch ein anderes zunimmt, indem es sich mit ihm berührt und

mit ihm zusammengewachsen oder ihm angewachsen ist wie die Leibesfrüchte. Es ist aber ein Unterschied zwischen Zusammengewachsensein (σύμφυσις) und Berührung; denn hier braucht außer der Berührung sonst nichts vorhanden zu sein, bei dem Zusammengewachsenen aber ist ein Einiges das Nämliche in beiden, welches macht, daß sie, statt sich zu berühren, zusammengewachsen sind und eins sind der Kontinuität und der Quantität nach, nicht aber der Qualität nach. Ferner heißt Natur dasjenige, woraus als Erstem ein Naturding ist oder wird, ein Ungestaltetes, das sich aus eigenem Vermögen nicht verändern kann, ähnlich wie bei einer Bildsäule und ehernen Geschirren das Erz, und bei hölzernen Geschirren das Holz ihre Natur genannt wird, und ebenso ist es bei den übrigen Dingen.[3]) Denn aus diesen Stoffen ist jedes in der Weise, daß die erste Materie im Sein beharrt. Denn in diesem Sinne macht man auch die Elemente zur Natur der Naturdinge, die einen das Feuer, andere die Erde oder die Luft oder das Wasser, oder etwas anderes derartiges, die einen einige Elemente, die anderen sie alle. In noch anderem Sinne wird die Substanz (die substanziale Form) der von Natur bestehenden Dinge Natur genannt, so von denen, welche sagen, die Natur sei die erste Zusammensetzung, oder*) wie Empedokles sagt: 1015a

. . . Natur hat keines der Dinge,
Sondern Mischung allein und Trennung allein des Gemischten
Gibt es; Natur ist ein Wort dafür, von den Menschen erfunden."

Darum sagen wir auch von dem, was von Natur ist oder wird, wenn auch das schon da ist, woraus es von Natur ist oder wird, daß es noch nicht seine Natur hat, wenn es nicht seine Form und Gestalt hat.

Von Natur nun ist das Kompositum aus diesen beiden, wie die Tiere und ihre Teile, Natur aber ist einmal die erste Materie und zwar in doppeltem Sinne, entweder die erste für dieses besondere Ding oder die schlechthin erste; so ist bei Erzarbeiten für sie das Erz das Erste, das schlechthin Erste aber etwa das Wasser, wenn alles Schmelzbare Wasser ist;[4]) sodann ist Natur die Form und

*) Z. 37. ἢ ὥσπερ nach den Handschriften.

die Substanz;[5]) diese aber ist der Zweck des Werdens. In übertragenem Sinne nennt man dann hiernach Natur jede Wesenheit, weil auch die Natur eine Wesenheit ist.[6])

Nach dem Gesagten also ist die erste und die eigentlich so genannte Natur die Substanz[7]) der Dinge, die ein Prinzip der Bewegung in sich selbst als solchen haben; denn die Materie wird Natur genannt, weil sie jene aufnimmt, und das Werden und Wachsen, weil sie von ihr ausgehende Bewegungen sind. Und dieses Prinzip der Bewegung in den Naturdingen wohnt ihnen so und so ein, potenziell oder aktuell.[8])

Fünftes Kapitel.

'Αναγκαῖον (notwendig) heißt dasjenige, ohne was als eine Mitursache man nicht leben kann; so ist das Atmen und die Nahrung dem Tiere notwendig; denn ohne sie kann es nicht sein. Und dasjenige, ohne was das Gute nicht sein oder zustande kommen, oder man ein Übel nicht von sich abtun oder los werden kann; so ist es notwendig, Arznei zu nehmen, um nicht krank zu bleiben, und nach Ägina zu fahren, um sein Geld zu bekommen.[9]) Ferner heißt so das Gewaltsame und die Gewalt, das heißt dasjenige, was einen gegen den inneren Trieb und den freien Willen hemmt und hindert. Denn das Gewaltsame nennt man notwendig, und deshalb ist das Notwendige auch schmerzlich, wie Euenus sagt:

„Denn Notwendigkeit ist immer ein trauriges Ding."

Und die Gewalt ist eine Art Notwendigkeit, wie Sophokles spricht:

„Doch was mich nötigt, dies zu tun, ist die Gewalt."

Auch scheint die Notwendigkeit etwas Unerbittliches zu sein, und mit Recht; denn sie ist der Bewegung, die nach Vorsatz und Überlegung geschieht, entgegengesetzt. Ferner sagen wir von dem, was sich unmöglich anders verhalten kann, daß es sich notwendig so verhält. Und nach diesem Notwendigen wird so oder so alles andere Notwendige genannt. Denn einmal sagt man vom Gewaltsamen, daß
1015a man es notwendig tut oder leidet, in dem Falle, daß man wegen des Zwanges dem eigenen Triebe nicht folgen kann, als ob die Notwendigkeit darin bestände, daß man nicht anders kann, und dann ist es mit den Mitursachen

des Lebens und des Guten ebenso. Denn wenn einerseits das Gute, andererseits das Leben und Sein nicht bestehen kann ohne gewisse Bedingungen, so sind dieselben notwendig und ist diese Ursache eine Notwendigkeit. Noch gehört der Beweis zu dem Notwendigen, weil, wenn etwas schlechthin bewiesen ist, es sich nicht anders verhalten kann. Ursachen dieser Notwendigkeit aber sind die Obersätze, wenn nämlich dasjenige, woraus der Schluß gezogen wird, sich unmöglich anders verhalten kann.

Bei dem einen nun ist ein anderes der Grund seiner Notwendigkeit, bei dem andern nicht, vielmehr ist seinetwegen anderes mit Notwendigkeit. Daher ist das erste und eigentliche Notwendige das Einfache; denn dieses kann sich nicht auf mehrfache Weise verhalten und darum auch nicht anders und anders; denn da verhielte es sich schon auf mehrfache Weise. Gibt es also einiges, was ewig und unbewegt ist, so existiert für dasselbe nichts Gewaltsames und Widernatürliches.

Sechstes Kapitel.

Ἕν (eins) heißt etwas entweder mitfolgender Weise oder an und für sich, mitfolgend, wie z. B. Koriskus und das Gebildete und der gebildete Koriskus; denn es ist dasselbe, zu sagen, Koriskus und das Gebildete sind eins,*) und: der gebildete Koriskus, und: das Gebildete und das Gerechte ist eins, und: der gebildete, gerechte Koriskus; denn alles dieses wird mitfolgend oder per accidens als eins bezeichnet, das Gerechte und das Gebildete, weil es ein Akzidenz derselben Substanz ist, das Gebildete und Koriskus, weil das eine Akzidenz des andern ist. Ebenso ist in gewisser Weise der gebildete Koriskus eins mit Koriskus, weil von den Teilen des Begriffs der eine Akzidenz des andern ist, nämlich gebildet Akzidenz von Koriskus, und der gebildete Koriskus ist in gewisser Weise eins mit dem gerechten Koriskus, weil der eine Teil von einem jeden von beiden Akzidenz eines und desselben Subjektes ist. Ebenso ist es, wenn man bei einer Gattung oder allgemeinen Benennung von Akzidenz spricht, wenn man z. B. einen Menschen für identisch erklärt mit einem

*) Z. 19 mit Bon. nach Alex. μουσικὸν ἕν.

gebildeten Menschen; denn man sagt damit entweder, daß gebildet Akzidenz ist am Menschen, dieser einen Substanz, oder daß beides einem Einzelwesen, wie dem Koriskus, zukommt. Nur kommt beides ihm nicht in derselben Weise zu, sondern das eine vielleicht als Gattung und in der Substanz Einbegriffenes, das andere als Habitus oder Eigenschaft der Substanz.

Was also mitfolgend eins genannt wird, wird in dieser Weise so genannt. Was aber an sich eins genannt wird, von dem heißt das eine so, weil es kontinuierlich zu-
1016a sammenhängt oder stetig ist; so ist z. B. ein Bündel eins durch das Band, und Holzwerk durch den Leim; so ist eine Linie eine, wenn sie auch gebogen ist, wenn sie nur kontinuierlich ist, gerade so wie die meisten Glieder, z. B. Arm und Bein. Bei eben diesen ist aber was von Natur stetig ist, vollkommener eins, als was es durch Kunst ist. Stetig aber heißt das, dessen Bewegung an sich eine ist und sich nicht anders verhalten kann, eine aber ist sie, wenn sie unteilbar ist, und zwar unteilbar der Zeit nach. Stetig an sich aber ist alles, was nicht durch Berührung eins ist; denn läßt man zwei Holzstücke sich berühren, so wird man nicht sagen, daß dieselben eins sind, weder ein Holz, noch ein Körper, noch sonst ein Stetiges. Das Stetige überhaupt wird eins genannt, wenn es auch ein Gelenk hat, noch mehr aber, was kein Gelenk hat, z. B. das Schienbein oder das Hüftbein mehr als das ganze Bein, weil es möglich ist, daß die Bewegung des Beines nicht eine ist. So ist auch die gerade Linie vollkommener eins als die gebrochene. Die gebrochene und eckige Linie aber nennen wir sowohl eine als nicht eine, weil ihre Bewegung sowohl nicht zugleich als zugleich sein kann; bei der geraden Linie dagegen ist die Bewegung immer gleichzeitig, und keiner ihrer ausgedehnten Teile ruht, während ein anderer sich bewegt, wie dies bei gebrochenen vorkommt.

Noch in anderer Weise wird etwas eins genannt, wenn das Subjekt der Art nach ununterschieden ist. Ununterschieden ist aber, wessen Art für die Wahrnehmung unteilbar ist. Das Subjekt ist aber entweder das Erste oder das Letzte auf die Vollendung zu. Denn sowohl Wein und Wasser werden (je für sich) eines genannt, insofern jedes der beiden der Art nach unteilbar ist, als auch

alle Flüssigkeiten (unter sich), wie Wein, Öl und das Schmelzbare, weil alle dasselbe letzte Substrat haben; denn das alles ist Wasser oder Luft.

Ferner wird etwas eins genannt, wenn seine Gattung eine ist, die sich durch entgegengesetzte Differenzen unterscheidet. Und dieses wird alles eins genannt, weil eben die den Unterschieden zu Grunde liegende Gattung eine ist. So sind Pferd, Mensch und Hund ein Eines, weil sie insgesamt Sinnenwesen sind, und dieser Fall ist dem ähnlich, wo die Materie eine ist. Das Genannte wird aber bald so eines genannt, bald ist es die höhere Gattung, nach der es dasselbe genannt wird, wenn die ihm übergeordnete Art die letzte der Gattung ist; so sind z. B. das gleichschenklige und das gleichseitige Dreieck eine und dieselbe Figur, weil beide Dreiecke sind, aber nicht dieselben Dreiecke.

Ferner heißt eins alles das, bei welchem der das wesentliche Sein angebende Begriff von einem andern, der das wesentliche Sein der Sache erklärt, unzertrennlich ist; denn für sich ist jeder Begriff zerlegbar. Denn so ist auch das Wachsende und Abnehmende eins, weil der Begriff einer ist, wie bei den Flächen der Begriff der Art einer ist.[10])

Überhaupt aber, wo die intellektuelle Vorstellung, die das wesentliche Sein denkt, unteilbar ist und keine Trennung vornehmen kann weder der Zeit noch dem Orte noch dem Begriffe nach, da haben wir was am meisten eins ist, und da sind es wieder am meisten die Substanzen.[11])

Allgemein aber*) wird dasjenige eins genannt, was keine Zerteilung zuläßt, und insofern eins genannt, als es sie nicht zuläßt. So wird etwas, wenn es als Mensch keine Zerteilung zuläßt, ein Mensch genannt, wenn als Sinnenwesen, ein Sinnenwesen, und wenn als Größe, eine Größe. Das meiste nun wird eins genannt, weil es ein anderes, was eins ist, entweder tut, oder leidet, oder hat, oder zu ihm ein Verhältnis hat, was aber an erster Stelle eins genannt wird, ist doch das, dessen Substanz eine ist, eine entweder der Kontinuität nach oder der Art oder dem Begriffe nach; denn als vieles zählen wir, was entweder

*) Z. 4 δὲ st. γὰρ, mit Kodex E.

nicht stetig ist, oder was nicht eine Art oder was nicht einen Begriff hat.

Da wir aber in einer Weise von allem sagen, daß es eins ist, wenn es stetig ausgedehnt ist, in anderer Weise jedoch nur dann, wenn es ein Ganzes ist, d. h. eine einheitliche Form hat, wie wir z. B. einen Schuh nicht eins nennen werden, wenn wir seine Teile wie immer zusammengesetzt sehen, es wäre denn wegen der Stetigkeit, sondern wenn die Teile so zusammengesetzt sind, daß sie ein Schuh sind und also eine einheitliche Form haben — so folgt denn hieraus, daß die Kreislinie am allermeisten eine einheitliche Linie ist, weil sie ganz und vollkommen ist.

Das Einssein aber ist der Grund, daß etwas Zahl ist; denn das erste Maß ist Prinzip, weil das, womit als Erstem wir etwas erkennen, das erste Maß der betreffenden Gattung ist; mithin ist überall das Eins das Prinzip der Erkennbarkeit. Doch ist das Eins nicht bei allen Gattungen dasselbe. Hier ist es der Viertelston, dort ist es Vokal und Konsonant; ein anderes bei der Schwere und wieder ein anderes bei der Bewegung. Überall aber ist das Eins entweder der Quantität oder der Art nach unteilbar. Von dem nun, was der Quantität nach und als Quantitatives unteilbar ist, heißt das, was total unteilbar und zugleich ohne Lage ist, Einheit, Monas, was total unteilbar ist und Lage hat, Punkt, das in einer Richtung Teilbare Linie, das in zwei Fläche, das in allen dreien der Quantität nach Teilbare Körper. Und umgekehrt ist alles in zwei Richtungen Teilbare Fläche, in einer, Linie und alles in keiner Richtung der Quantität nach Teilbare Punkt und Einheit, und zwar Einheit was keine Lage, Punkt was Lage hat.

Ferner ist das eine der Zahl nach eins, anderes der Art, der Gattung und der Analogie nach. Der Zahl nach ist eins wessen Materie eine ist, der Art nach wessen Begriff, der Gattung nach was derselben Form der Kategorie angehört, und der Analogie nach was sich so zu einander verhält, wie ein anderes zu einem anderen. Immer aber folgt das Spätere auf das Frühere; was nämlich der Zahl nach eins ist, ist es auch der Art nach, was
1017a aber der Art, nicht alles der Zahl nach; dagegen ist alles der Gattung nach eins, was es der Art nach ist, was aber

der Gattung nach, nicht alles der Art, sondern der Analogie nach; was aber der Analogie nach eins ist, ist es nicht alles der Gattung nach.

Offenbar ist auch, daß man von dem Vielen entgegengesetzt wie vom Eins sprechen muß. Denn das eine wird als vieles bezeichnet, weil es nicht stetig, das andere, weil seine Materie, die erste oder die letzte, der Art nach geteilt ist, noch anderes, weil der Begriffe des „was war es" mehrere sind.

Siebentes Kapitel.

Τὸ ὄν (das Seiende) wird teils per accidens oder mitfolgend ausgesagt, teils an sich; mitfolgend, wenn wir z. B. sagen, der Gerechte sei gebildet, und der Mensch sei gebildet, und, der Gebildete sei ein Mensch, ähnlich wie wenn wir sagen, der Gebildete baue, weil es für den Baumeister etwas Mitfolgendes ist, gebildet, oder für den Gebildeten, ein Baumeister zu sein; denn hier bedeutet: das ist das, so viel als: dem ist das akzidentell. So ist es aber auch in den angeführten Fällen. Wenn wir den Menschen gebildet nennen und den Gebildeten einen Menschen oder den Weißen gebildet oder diesen weiß, so geschieht es das eine Mal, weil beides demselben mitfolgt, das andere Mal, weil es dem Seienden mitfolgt, und das dritte Mal, wo wir den Gebildeten einen Menschen nennen, weil diesem gebildet mitfolgt. So sagt man auch, das Nichtweiße sei, weil das ist, dem es mitfolgt.

Wovon man also sagt, daß es per accidens ist, von dem sagt man es entweder, weil demselben Seienden beides zukommt, oder weil es diesem Seienden zukommt, oder weil ihm selber dasjenige zukommt, demgegenüber es im Satze Prädikat ist.[12])

An sich sein aber sagt man von alle dem, was durch die Formen der Kategorie bezeichnet wird. Denn diese Formen bezeichnen in so vielfacher Weise, als sie ausgesagt werden, das Sein. Da nun von dem Ausgesagten das eine bezeichnet, was ein Ding ist, das andere die Qualität, die Quantität, die Relation, das Wirken oder Leiden, das Wo und das Wann, so hat mit jedem so Ausgesagten das Sein dieselbe Bedeutung. Denn es macht keinen Unterschied, ob man sagt: der Mensch ist bei

gutem Befinden, oder: er befindet sich wohl, und ebenso, ob man sagt: der Mensch ist gehend oder schneidend, oder: der Mensch geht oder schneidet, und ebenso ist es bei den anderen Kategorien.

Ferner bedeutet das Sein und das Ist auch dies, daß etwas wahr ist, und das Nichtsein, daß etwas nicht wahr, sondern falsch ist. Und das gilt gleichmäßig bei der Affirmation und der Negation; so bedeutet: Sokrates ist gebildet, etwas Wahres, oder: Sokrates ist nicht weiß, ebenfalls etwas Wahres, dagegen: die Diagonale ist nicht inkommensurabel, bedeutet etwas Falsches.

Ferner bedeutet das Sein und das Seiende in diesen angeführten Fällen bald ein potentiell, bald ein aktuell Gemeintes. Denn sehend nennen wir sowohl was im potientiellen, als was im aktuellen Sinne sieht. Und ebenso legen wir Wissen nicht minder demjenigen bei, was sich der Wissenschaft bedienen kann, als demjenigen, was sich ihrer wirklich bedient. Und ruhend nennen wir sowohl, was die Ruhe schon hat, wie was ruhen kann. Ebenso bei den Substanzen; wir sagen, Hermes sei in dem Steinblock, und reden von der Hälfte der Linie, und von Getreide auch dann, wenn es noch nicht reif ist. Wann aber etwas potentiell ist, und wann noch nicht, das wollen wir anderswo (im 9. Buche) bestimmen.

Achtes Kapitel.

Οὐσία (Substanz) heißen sowohl die einfachen Körper, wie Erde, Feuer, Wasser und dergleichen, wie auch die Körper überhaupt und die aus ihnen bestehenden Lebewesen und Dämonen[13]) samt ihren Teilen. Alles dieses aber heißt Substanz, weil es nicht von einem Subjekte ausgesagt wird, sondern das andere von ihm.

In anderer Weise wird dasjenige Substanz genannt, was, einem nicht von einem Subjekte ausgesagten Dinge einwohnend, Ursache seines Seins ist, wie die Seele im Tier.

Ferner werden Sustanz genannt die solchen Dingen (den Substanzen) immanenten Teile, welche sie begrenzen und ein Dieses bezeichnen, mit deren Aufhebung das Ganze aufgehoben wird, wie mit der Fläche der Körper, wie einige sagen, und die Fläche mit der Linie. Und

überhaupt halten einige die Zahl für so beschaffen, weil nach ihrer Aufhebung nichts mehr sei und sie alles begrenze.[14])

Ferner wird das wesentliche Sein, dessen Begriff eine Definition ist, ebenfalls die Substanz des betreffenden Dinges genannt.[15])

Es ergibt sich also, daß man von Substanz in zwei Weisen spricht, indem man sie einmal als letztes Subjekt versteht, das nicht mehr von einem anderen ausgesagt wird, und dann als das, was ein Dieses und getrennt ist; ein solches aber ist die Gestalt und Form[16]) des Dinges.

Neuntes Kapitel.

Ταὐτά (dasselbe) heißt etwas einmal mitfolgend, z. B. das Weiße und das Gebildete ist dasselbe, weil es demselben mitfolgt, und Mensch und gebildet, weil das eine dem anderen mitfolgt; das Gebildete aber ist ein Mensch, weil es dem Menschen mitfolgt. Mit jedem von beiden ist dieses und mit ihm jedes von diesen beiden dasselbe; denn mit dem gebildeten Menschen wird Mensch und Gebildetes als dasselbe bezeichnet, und mit diesen beiden jenes. Deshalb wird auch alles dieses nicht allgemein ausgesagt, und es ist nicht wahr, zu sagen, daß jeder Mensch dasselbe ist wie das Gebildete. Denn das Allgemeine kommt an sich den Dingen zu, das Mitfolgende nicht, sondern es wird einfach von den Einzeldingen ausgesagt. Denn Sokrates und der gebildete Sokrates scheint dasselbe zu sein; Sokrates aber ist nichts Allgemeines, weshalb man auch nicht sagt: jeder Sokrates, wie: jeder Mensch.

Das eine also heißt in diesem Sinne dasselbe, das andere an sich, wie das Eins. Denn einmal wird dasselbe genannt wessen Materie der Art oder der Zahl nach eine ist, und dann dasjenige, dessen Substanz (Form) eine ist. Man sieht also, daß die Identität eine Art Einheit des Seins ist, sei es von mehreren, sei es von einem, das man als mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt: etwas ist dasselbe mit sich selbst. Man behandelt es dann so wie zwei.

Ἕτερα (Anderes) aber wird genannt, was entweder seinen Formen oder der Materie oder dem Substanzbegriffe

nach mehreres ist;[17]) und überhaupt redet man von dem Anderen entgegengesetzt wie vom Identischen.

Διάφορα (unterschieden) aber wird genannt, was ein Anderes oder Verschiedenes ist, während es zugleich ein Identisches ist, identisch nicht nur der Zahl nach, sondern entweder der Art oder der Gattung oder der Analogie nach.[18]) Ebenso das, dessen Gattung eine andere oder verschiedene ist, und das Konträre und alles, was in seiner Substanz eine Verschiedenheit enthält.[19])

Ὅμοια (ähnlich) wird genannt, was ganz dieselben und was mehr identische als verschiedene Bestimmtheiten, und was eine Qualität hat; auch was von den Gegensätzen, in denen es sich verändern kann, die meisten oder die wichtigsten mit einem anderen gemein hat, ist diesem ähnlich.

Entgegengesetzt aber wie ähnlich wird unähnlich ausgesagt.

Zehntes Kapitel.

Ἀντικείμενα (entgegengesetzt) wird genannt die Kontradiktion, das Konträre, das Relative, Privation und Habitus, und das letzte, woraus und worein etwas übergeht, wie Werden und Vergehen. Auch wenn etwas einem für beides Empfänglichen nicht zugleich eigen sein kann, sagt man, daß es sich entgegengesetzt ist, entweder es selbst oder das, woraus es ist. Denn Graues und Weißes kommt demselben nicht zugleich zu, darum ist das, woraus es ist, einander entgegengesetzt.[20])

Ἐναντία (konträr) heißt, was generell unterschieden ist und dabei demselben nicht zugleich eigen sein kann, und was demselben genus angehört, dabei aber am meisten sich unterscheidet, und was dasselbe aufnehmende Subjekt hat, dabei aber am meisten sich unterscheidet, und was unter dasselbe Vermögen fällt und sich am meisten unterscheidet, endlich wessen Unterschied der größte ist, schlechthin oder der Gattung oder der Art nach. Das andere aber wird konträr genannt, weil es solches hat oder aufnehmendes Subjekt von solchem ist oder solches tun oder leiden kann oder tatsächlich tut oder leidet oder ein Verlieren oder Gewinnen oder ein Habitus oder eine Privation von solchem ist. Da man aber von dem Eins und dem Seienden in vielfachem Sinne spricht, so muß sich

nach diesem Sinn auch alles richten, was jenen beiden gemäß ausgesagt wird, mithin auch das Selbige, das Andere und das Konträre, sodaß es in jeder Kategorie ein anderes sein muß.

Verschieden der Art nach wird aber genannt was der- 1018b
selben Gattung angehört, aber einander nicht untergeordnet ist, dann was, in derselben Gattung befindlich, einen Unterschied hat, dann was in der Substanz eine Kontrarietät hat. Und auch das Konträre ist voneinander der Art nach verschieden, alles Konträre oder was ur- 10
sprünglich so genannt wird; ferner was, in der letzten Art einer Gattung befindlich, einen verschiedenen Begriff hat; so sind Mensch und Pferd der Gattung nach ungeteilt, haben aber einen verschiedenen Begriff. Endlich, was derselben Substanz inhärierend, einen Unterschied hat.

Dasselbe der Art nach wird genannt, was dem entgegengesetzt ausgesagt wird.

Elftes Kapitel.

Πρότερα (früher) und ὕστερα (später) heißt, da es in jeder Gattung ein Erstes und einen Anfang gibt, einiges 20
als näheres bei einem bestimmten Anfang, sei derselbe nun schlechthin und von Natur bestimmt, oder relativ oder örtlich oder beliebig durch ein Subjekt; so z. B. heißt das räumlich Frühere insofern so, als es entweder einem von Natur bestimmten Orte, z. B. der Mitte oder dem Ende, oder einem Zufälligen näher ist; das Entferntere dagegen heißt später. Anderes heißt früher der Zeit nach. Teils wird nämlich früher genannt, was dem Jetzt ferner liegt, wie es beim Vergangenen geschieht, denn der trojanische Krieg ist früher als der Perserkrieg, weil er 30
weiter vom Jetzt abliegt; teils was dem Jetzt näher liegt, wie es beim Zukünftigen geschieht; denn die nemeïschen Spiele sind für uns, wenn wir das Jetzt als Erstes und Anfang nehmen, früher als die pythischen, weil sie dem Jetzt näher liegen. Anderes heißt früher der Bewegung nach. Und zwar ist dasjenige das Frühere, was dem ersten Bewegenden näher steht; der Knabe z. B. ist früher als der Mann. Auch hier ist der Anfang ein Anfang schlechthin. Anderes heißt früher dem Vermögen nach. Und zwar ist das Frühere das dem Vermögen nach Über- 40

wiegende und das Mächtigere; ein solches aber ist dasjenige, von dessen freiem Willen Anderes, eben das Spätere, abhängt, sodaß es nicht bewegt wird, wenn jenes nicht bewegt, und bewegt wird, wenn es bewegt. Hier ist der Anfang der freie Wille. Anderes heißt früher der Ordnung nach, nämlich dasjenige, was von etwas Bestimmtem nach einem gewissen Verhältnisse absteht; so ist der Nebenmann früher als der dritte Mann und die vorletzte Saite früher als die letzte; dort ist nämlich der Flügelmann, hier die mittlere Saite Anfang.

Dieses also wird auf diese Weise früher genannt, auf andere Weise aber wird das für die Erkenntnis Frühere so genannt als solches, was auch schlechthin früher ist. Doch verhält sich hier das Begriffliche anders als das Sinnliche. Dem Begriffe nach ist das Allgemeine, der sinnlichen Wahrnehmung nach das Besondere früher. Und dem Begriffe nach ist auch das Akzidenz früher als das Ganze, z. B. gebildet früher als der gebildete Mensch; denn der Begriff kann ohne den Teil nicht ganz und vollständig sein. Gleichwohl kann gebildet nicht sein, ohne daß jemand gebildet ist.

Ferner heißen früher die Bestimmungen oder die Eigenschaften des Früheren, so z. B. die Geradheit früher als die Glätte; denn das eine ist eine Bestimmung der Linie
1019a an sich, das andere Bestimmung der Fläche.

Das eine nun heißt in diesem Sinne früher und später, das andere der Natur und Substanz nach, was nämlich ohne ein Anderes sein kann, während dieses ohne es nicht sein kann, und das ist die Unterscheidung, deren sich Plato bediente.[21]) Da aber das Sein in vielfachem Sinne ausgesagt wird, so ist erstens das Subjekt früher, und darum ist die Substanz früher (als das Akzidenz), dann anders das Potenzielle und Aktuelle, das eine nämlich ist potienziell, das andere aktuell früher; potenziell ist z. B. die halbe Linie früher als die ganze und der Teil früher als das Ganze und die Materie früher als die Substanz (Form), aktuell aber später; denn erst durch Auflösung des Ganzen kann der Teil aktuell sein. Gewissermaßen nun wird alles, was früher und später heißt, nach dem angegebenen Gesichtspunkte so genannt. Denn das eine kann dem Werden nach ohne das andere sein, z. B. das Ganze ohne die Teile, das andere dem Vergehen nach,

z. B. der Teil ohne das Ganze, und ebenso ist es mit dem Übrigen.

Zwölftes Kapitel.

Δύναμις (Potenz, Möglichkeit, Vermögen) heißt einesteils das Prinzip der Bewegung oder Veränderung, das sich in einem anderen findet, insofern es ein anderes ist, so ist die Baukunst ein Vermögen, welches sich nicht in dem Gebauten findet; doch könnte die Heilkunst, welche gleichfalls ein Vermögen ist, sich in dem Geheilten finden, aber nicht insofern er ein Geheilter ist. Vermögen überhaupt also bedeutet das Prinzip von Bewegung und Veränderung in anderem, insofern es ein anderes ist, dann aber auch durch ein anderes, insofern es ein anderes ist; nach dem Vermögen nämlich, durch welches das Leidende etwas leidet, sagen wir von ihm, es sei vermögend zu leiden, das eine mal, wenn es Beliebiges leidet, das andere mal, nicht wegen jedes Leidens, sondern nur, wenn es solches leidet, wodurch es vervollkommnet wird. Ferner heißt so das Vermögen, etwas gut oder dem Vorhaben gemäß zu bewerkstelligen. Denn bisweilen sagen wir von denen, die nur gehen oder sprechen, aber nicht recht oder ihrem Vorhaben gemäß, sie seien unvermögend, zu reden oder zu gehen. Und ebenso verhält es sich beim Leiden. Ferner heißt Vermögen ein Habitus, kraft dessen etwas ganz leidenlos oder unveränderlich ist oder doch nicht leicht zum Schlechteren verändert wird. Denn zerbrochen, zerrieben, gekrümmt und überhaupt vernichtet wird etwas nicht wegen seines Vermögens, sondern wegen seines Unvermögens und seines Mangels an etwas; für solchen Leiden entzogen gilt das, was kaum und unmerklich leidet wegen seines Vermögens und Könnens und seiner besonderen Beschaffenheit.

Da man nun von Vermögen in so vielen Bedeutungen redet, so wird auch als das Vermögende (δυνατόν) in einer Weise das bezeichnet werden, was ein Prinzip der Bewegung oder Veränderung — auch das Stillstand Bewirkende ist ein Vermögendes — in anderem als anderem hat; in anderer Weise wird es so genannt werden, wenn ein anderes über es selbst ein solches Vermögen hat; noch anders heißt etwas so, wenn es das Vermögen hat, in jedes Beliebige, Schlechteres wie Besseres, sich

zu verändern. Denn auch das Vergehende ist, scheint es, vermögend zu vergehen, da es nicht verginge, wenn es dazu unvermögend wäre; so aber hat es eine gewisse Disposition, das ist eine Ursache und ein Prinzip, in sich, auf Grund dessen es solches erleidet. Bald nun scheint ein Habitus, bald eine Privation dieses Prinzip zu sein. Ist nun die Privation gewissermaßen ein Habitus, so ist alles dadurch vermögend, daß es etwas hat, wobei das Etwas nur homonym als Seiendes steht, sodaß etwas durch das Haben eines Habitus und eines Prinzips vermögend ist und durch das Haben der Privation desselben, wenn man eine Privation haben kann. Noch anders heißt etwas vermögend, weil es in anderem als anderem kein Vermögen oder Prinzip seiner Vernichtung hat. Auch heißt alles dieses so, entweder weil es überhaupt, oder weil es gut werden oder nicht werden kann. Ein solches Vermögen ist ja auch im Leblosen, z. B. in den Instrumenten. Denn von der einen Leier sagt man, sie vermöge zu tönen, von der anderen, sie vermöge es nicht, wenn sie nämlich nicht wohltönend ist.

Ἀδυναμία (Unvermögen) ist Privation des Vermögens und eine Aufhebung des eben beschriebenen Prinzips, entweder eine totale, oder eine Privation insofern, als etwas vorläufig erst die Anlage hat, es zu haben, oder auch eine Privation zu der Zeit, wo etwas die Anlage hat, es schon zu haben; denn wir sagen nicht in gleichem Sinne, daß ein Knabe, ein Mann und ein Verschnittener unvermögend ist zu zeugen. Ferner steht jeder von beiden Arten des Vermögens ein Unvermögen gegenüber, dem bloß bewegenden wie dem recht bewegenden.

Man spricht nun auch von ἀδύνατον (unvermögend, unmöglich) teils gemäß dem beschriebenen Unvermögen, teils in anderer Weise, nämlich wie vom Gegenteil des Möglichen. So ist ἀδύνατον, wessen Gegenteil notwendig wahr ist, z. B. daß die Diagonale des Quadrats kommensurabel ist, weil solches falsch und sein Gegenteil, daß die Diagonale inkommensurabel ist, nicht nur wahr, sondern notwendig wahr ist. Daß sie kommensurabel sei, ist also nicht nur falsch, sondern notwendig falsch. Das Gegenteil des Genannten aber, das Mögliche, hat man dann, wenn das Gegenteil nicht notwendig falsch ist; so ist es z. B. möglich, daß ein Mensch sitzt; denn es ist

nicht notwendig falsch, daß er nicht sitzt. Möglich also bedeutet in einer Weise, wie gesagt, was nicht notwendig falsch ist, in anderer, daß es wahr ist, in anderer, daß es wahr sein kann. In übertragenem Sinne spricht man von dem in der Geometrie vorkommenden Vermögen oder der Potenz.

Dieses unterschiedliche Vermögende nun heißt so ohne Beziehung zum Begriffe des Vermögens. Was aber gemäß diesem Begriffe so heißt, heißt sämtlich so mit Bezug auf die erste Bedeutung, und die ist: Prinzip der 1020a Veränderung in anderem, insofern es anderes ist. Denn das andere heißt vermögend, weil etwas anderes über es derlei Vermögen hat, oder nicht hat, oder auf bestimmte Weise hat. Ebenso ist es mit dem Unvermögenden. Und so wäre der eigentliche Begriff von Vermögen in einer Bedeutung: veränderndes Prinzip in anderem, insofern es anderes ist.

Dreizehntes Kapitel.

Ποσόν (quantitativ) heißt, was so in Bestandteile zerlegbar ist, daß jeder davon, zwei oder mehrere, seiner 20 Natur nach ein Eines und Dieses sein kann. Menge oder Vielheit ist ein Quantitatives, wenn es zählbar, Größe, wenn es meßbar ist. Man nennt aber Menge, was potenziell in Nichtstetiges, Größe, was in Stetiges geteilt ist. Die in einer Richtung stetige Größe heißt Länge, die in zwei Breite, die in drei Tiefe. Die begrenzte Menge heißt Zahl, die Länge heißt Linie, die Breite Fläche, die Tiefe Körper.

Ferner heißt einiges an sich, anderes mitfolgend quantitativ; z. B. ist die Linie an sich, das Gebildete mit- 30 folgend ein Quantitatives. Von dem Quantitativen an sich aber ist es einiges der Substanz nach; so ist die Linie ein Quantitatives; denn das quantitative Moment kommt in dem das Wesen angebenden Begriffe vor; anderes ist Bestimmung und Habitus einer solchen Substanz (eines Dinges von solcher wesentlichen Beschaffenheit), wie z. B. viel und wenig, lang und kurz, breit und schmal, tief und flach, schwer und leicht,[22]) und anderes der Art.

Auch Groß und Klein und Größer und Kleiner, für sich wie in Bezug aufeinander genommen, sind Bestim- 40 mungen des Quantitativen an sich, doch werden diese Be-

zeichnungen auch auf anderes übertragen. Von dem aber, was mitfolgend quantitativ genannt wird, wird das eine in der Weise so genannt, wie es von dem Gebildeten hieß, es sei ein Quantitatives, und ebenso von dem Weißen, insofern nämlich das, woran sie sind, ein Quantitatives ist; das andere aber heißt so in dem Sinne wie Bewegung und Zeit. Denn auch diese werden ein Quantitatives und Stetiges genannt, insofern das, dessen Bestimmungen sie sind, teilbar ist. Ich meine hiermit nicht das Bewegte, sondern, um was es bewegt wird (den Raum). Denn insofern dieses quantitativ ist, ist die Bewegung quantitativ, und insofern diese, die Zeit.

Vierzehntes Kapitel.

Τὸ ποιόν (das Qualitative) heißt in einer Weise der Unterschied der Substanz; so ist der Mensch ein Qualitatives, weil er ein zweifüßiges, das Pferd, weil es ein vierfüßiges Sinnenwesen ist; und der Kreis ist ein Qualitatives, weil er eine Figur ohne Ecken ist, indem die
1020b Differenz, welche die Substanz berührt, eine Qualität ist.
Auf diese Weise also redet man von Qualität einmal im Sinne von Wesensunterschied, sodann zweitens im Sinne des Unbewegten, des Mathematischen. So sind die Zahlen ein Qualitatives, die zusammengesetzten nämlich, die nicht nur in einer Reihe fortlaufen, sondern an der Fläche und dem Körper ihr Nachbild haben — das sind die einmal oder mehrmals in die Potenz erhobenen Zahlen —, und überhaupt dasjenige, was in dem Wesen der Zahl sich noch außer dem Quantitativen findet. Das Wesen jeder Zahl ist nämlich dasjenige, was sie einfach ist, wie z. B. das der Sechs nicht das, was zweimal oder dreimal genommen, sondern was einmal genommen sechs ist; denn sechs ist einmal sechs.

Ferner heißen Qualitäten alle Bestimmtheiten der bewegten Substanzen, wie Wärme und Kälte, Weiße und Schwärze, Schwere und Leichtigkeit, und alles dieser Art, nach dessen Wechsel man auch den Körpern selbst (qualitative) Veränderung zuschreibt.

Noch wird Qualität zur Bezeichnung von Tugend und Laster, und überhaupt von Schlecht und Gut gebraucht.
So hat denn das Qualitative hauptsächlich zwei Be-

deutungen, von denen die eine die eigentliche ist; erste Qualität ist nämlich der Unterschied der Substanz; zu dieser gehört als ein Teil die Qualität der Zahl; denn sie ist ein Unterschied der Substanzen, nur nicht bewegter Substanzen, oder doch nicht als bewegter. Die andere Qualität machen die Bestimmtheiten des Bewegten als Bewegten und die Unterschiede der Bewegungen aus. Tugend und Laster aber sind ein Teil der Bestimmtheiten; denn sie zeigen die Unterschiede in Bewegung und Tätigkeit an, denen gemäß das in Bewegung Befindliche etwas gut oder schlecht tut oder leidet. Denn was auf diese Weise bewegt werden oder tätig sein kann, ist gut, was auf diese und umgekehrt, schlecht. Vorzüglich aber bezeichnet gut und schlecht das Qualitative an den belebten Wesen und hier wieder vor allem an den mit Freiheit begabten.

Fünfzehntes Kapitel.

Πρός τι (relativ) heißt einmal was sich verhält wie doppelt zu halb und dreifach zu drittel, und überhaupt vielfach zu vielteilig und übertreffend zu übertroffen; dann was sich verhält wie das Wärmende zum Gewärmten, das Schneidende zum Geschnittenen und überhaupt das Tätige zum Leidenden; sodann was sich verhält wie das Gemessene zum Maße und das Gewußte zur Wissenschaft und das sinnlich Wahrgenommene zur Wahrnehmung.

Im ersten Fall heißt etwas relativ der Zahl nach, schlechthin oder in bestimmter Weise, gegen einander oder gegen Eins; z. B. das eine ist das Doppelte im Verhältnis zu Eins und ist eine bestimmte Zahl; das andere ist gegen Eins ein Vielfaches der Zahl nach, aber keiner bestimmten Zahl nach, wie dieser oder jener; das Verhältnis von anderthalb zu zwei Drittel ist ein Verhältnis einer bestimmten zu einer bestimmten Zahl; das Verhältnis zweier Zahlen dagegen, deren eine die andere und noch einen beliebigen Teil von ihr enthält, ist ein Verhältnis einer unbestimmten Zahl, gleich dem des Vielfachen zu Eins. Das Übertreffende aber im Verhältnisse zum Übertroffenen ist überhaupt der Zahl nach unbestimmt; denn die Zahl ist kommensurabel, hier aber liegt eine inkommensurable Zahl zugrunde, da das Übertreffende im Verhältnisse zum Übertroffenen gleichviel und noch mehr ist;

dieses Mehr aber ist unbestimmt, und es kann ebensogut der übertroffenen Zahl gleichkommen als nicht.

Wie nun diese Relationen insgesamt Verhältnisse und Bestimmungen der Zahl sind, so sind es auch noch, nur in anderer Weise, das Gleiche, das Ähnliche und Dasselbe. Denn alles dieses steht in Beziehung zum Eins. Denn dasselbe ist wessen Substanz, ähnlich wessen Qualität, und gleich wessen Quantität eine oder dieselbe ist; nun ist aber das Eins Prinzip und Maß der Zahl, und so stehen denn alle diese Relationen in Beziehung zur Zahl, nur nicht in derselben Weise.

Das Tätige und Leidende aber ist relativ auf Grund eines tätigen und leidenden Vermögens und der dem Vermögen entsprechenden Tätigkeiten. So ist, was wärmen kann, zu dem, was gewärmt werden kann, ins Verhältnis gestellt auf Grund eines beiderseitigen Vermögens, und wieder das wirkliche Wärmende zum Gewärmten und das Schneidende zum Geschnittenen auf Grund einer beiderseitigen Aktualität oder Betätigung. Was aber der Zahl nach relativ ist, hat keine Betätigung, außer wie das von der Zahl Verschiedene sie hat, das Subjekt des Zahlenverhältnisses ist, es selbst hat keine Betätigung im Sinne von Bewegung.[23]) Von dem aber, was dem Vermögen nach relativ genannt wird, wird manches eben deshalb auch den Zeiten nach ins Verhältnis gesetzt, z. B. was gewirkt hat, ins Verhältnis zu dem Gewirkten, was wirken wird, ins Verhältnis zu dem was gewirkt werden wird. So heißt auch der Vater Vater des Sohns; denn das eine ist in bestimmter Weise tätig, das andere leidend gewesen. Manches wird auch relativ ausgesagt je nach der Privation des Vermögens, wie das Unmögliche und alles Derartige, z. B. das Unsichtbare.[24])

Was nun der Zahl und dem Vermögen nach relativ ausgesagt wird, ist alles darum relativ, weil es seinem Sein als solchem nach auf anderes bezogen wird, nicht weil anderes auf es selbst bezogen wird; das Meßbare dagegen, das Wißbare und das Denkbare heißen darum relativ, weil anderes auf sie bezogen wird.[25]) Denn das Denkbare oder Intelligible bezeichnet dies, daß es ein Denken von ihm gibt; dieses Denken aber steht nicht in Relation zu dem (Subjekte), dessen Denken es ist. Denn da wäre zweimal dasselbe gesagt.[26]) Ebenso ist das

Sehen Sehen von etwas, nicht dessen, dem es eignet — 1021b
gleichwohl könnte man das auch in Wahrheit sagen —,
sondern es wird auf die Farbe oder sonst etwas der Art
bezogen.[37]) Im anderen Falle würde zweimal dasselbe
gesagt, daß das Sehen dem zukommt, dem das Sehen
zukommt.

Was nun an sich relativ genannt wird, wird teils
nach diesen Bedeutungen so genannt, teils wenn seine
Gattungen solcher Art sind; so gehört z. B. die Heilkunst
zum Relativen, weil ihre Gattung, die Wissenschaft, zum
Relativen zu gehören scheint. Auch heißt das relativ,
nach dem sein Inhaber so heißt, so die Gleichheit, weil
das Gleiche, die Ähnlichkeit, weil das Ähnliche relativ ist.

Anderes aber wird mitfolgend relativ genannt, so ist
ein Mensch ein Relatives, weil es ihm mitfolgt, doppelt
zu sein, und dieses zum Relativen gehört; oder das Weiße,
weil es einem und demselben mitfolgt, doppelt und weiß
zu sein.

Sechzehntes Kapitel.

Τέλειον (vollkommen, vollendet) heißt einmal das-
jenige, außerhalb dessen keinerlei Teil von ihm zu finden
ist; so ist z. B. die Zeit eines jeden Dinges dann voll-
kommen, wenn sich außerhalb desselben keine Zeit finden
läßt, die ein Teil jener Zeit wäre. Auch was an Tugend
und im Guten in seiner Art unübertroffen ist; vollkommen
ist z. B. ein Arzt und vollkommen ein Flötenspieler, wenn
ihnen nach der Art ihrer eigentümlichen Tüchtigkeit nichts
gebricht. So sprechen wir metaphorisch auch bei Schlechtem
von einem vollkommenen oder vollendeten Sykophanten
und einem vollendeten Diebe, ebenso wie wir dieselben
tüchtig nennen und sagen: ein tüchtiger Dieb, ein tüchtiger
Sykophant. Auch die Tugend ist eine gewisse Vollkommen-
heit. Denn jedes Ding und jede Wesenheit ist dann
vollkommen, wenn ihr nach der Art ihrer eigentümlichen
Tüchtigkeit kein Teil ihrer naturgemäßen Größe fehlt.
Ferner heißt dasjenige vollkommen, was sein Ziel, und
zwar ein gutes und treffliches, glücklich erreicht hat.
Denn durch die Erreichung seines Zieles ist etwas voll-
kommen. Daher sagen wir, da das Ziel ein Äußerstes
ist, auch mit Übertragung auf das Schlechte: vollkommen
zugrunde gegangen, vollkommen verdorben, wenn an dem

Verderben und an dem Unheil nichts mehr fehlt und es zum Äußersten gekommen ist — darum wird auch das Ende metaphorisch Ziel genannt, weil beide ein Äußerstes sind —, Ziel ist aber auch das letzte und äußerste Weswegen.

Was also an sich vollkommen heißt, heißt so in den angegebenen Bedeutungen, das eine, insofern ihm am Guten nichts fehlt, es darin unübertroffen ist und nichts von ihm außerhalb seiner selbst zu finden ist, das andere, weil es überhaupt in der betreffenden Gattung unübertroffen ist und nichts von ihm außerhalb seiner zu finden ist. Das Übrige aber wird sachgemäß auf Grund von jenem so genannt, weil es etwas solches wirkt oder hat oder zu ihm paßt oder sonst zu dem, was ursprünglich vollkommen heißt, in Beziehung gebracht wird.

Siebzehntes Kapitel.

Πέρας (Grenze) heißt das Äußerste eines Dinges, das, außerhalb dessen nichts von ihm zu finden ist, und innerhalb dessen alles von ihm sich findet, beidemale das Äußerste im ursprünglichen Sinne genommen[28]); ferner, was bei einer Größe oder Größe Habendem die Gestalt ausmacht, ferner das Ziel eines Dinges — das ist nämlich jenes, worauf die Bewegung und die Handlung hingehen, nicht wovon sie ausgehen, mitunter jedoch versteht man beides darunter, Ausgangspunkt und Zielpunkt oder Zweck. — Auch die Substanz eines Dinges und sein wesentliches Sein wird Grenze genannt; denn es ist Begrenzung der Erkenntnis, und wenn der Erkenntnis, dann auch des Dinges.

Man sieht daraus, daß Grenze in so vielen Bedeutungen ausgesagt wird wie Prinzip und noch in mehr Bedeutungen; denn das Prinzip ist eine Grenze, aber nicht jede Grenze Prinzip.

Achtzehntes Kapitel.

Τὸ καθ' ὅ (das Wonach) wird in vielen Bedeutungen ausgesagt, in einer von der Form und der Substanz jedes Dinges; so ist z. B. das, wonach Einer gut ist, die Gutheit —; in anderer von dem natürlichen Träger oder Inhaber von etwas, wie es z. B. bei der Farbe die Fläche

ist. Das erste und ursprüngliche Wonach ist also die Form, das zweite die Materie und das erste Subjekt eines Dinges. Überhaupt aber muß das Wonach in so vielen Bedeutungen vorkommen wie die Ursache; man sagt, wonach kam er, gleichbedeutend mit wozu kam er, und wonach ist falsch oder richtig geschlossen worden, gleichbedeutend mit welches ist der Beweisgrund des Schlusses oder Fehlschlusses. Ferner spricht man noch von wonach im Sinne der Lage, wie von dem, wonach man steht oder geht[29]); denn bei allen solchen Redewendungen ist die Lage und der Ort gemeint.

Demgemäß wird notwendig auch das καθ' αὑτό (an sich, sich selbst nach) in vielen Bedeutungen ausgesagt. Denn ein An-sich ist das wesentliche Sein eines Dinges. So ist Kallias an sich Kallias und das wesentliche Sein des Kallias. Ein anderes An-sich ist alles das, was sich als Moment in der Wesenheit findet; so ist Kallias an sich ein sinnliches Wesen; denn dieses Moment steckt in dem Begriff von Kallias, der ja ein sinnliches Wesen ist. Ferner sagt man an-sich, wenn ein Subjekt etwas in sich als Erstem oder auch in einem Teile von sich aufgenommen hat; so ist die Fläche an sich weiß, und so lebt der Mensch an sich, weil die Seele, der zuerst das Leben einwohnt, ein Teil des Menschen ist. Ferner sagt man so von dem, was keine andere Ursache hat. Denn es gibt viele Ursachen des Menschen: Sinnenwesen, zweifüßig, aber dennoch ist der Mensch an sich Mensch.[30]) Ferner sagt man so von dem, was einem alleinstehenden zukommt, insofern es allein steht. In solcher Weise ist das Abgeschiedene an sich oder für sich.

Neunzehntes Kapitel.

Διάθεσις (Disposition) heißt die Ordnung der Teile 1022b in dem, was Teile hat, eine Ordnung entweder dem Orte oder dem Vermögen oder der Form nach. Denn die Disposition muß eine gewisse Position sein, wie schon der Name besagt.

Zwanzigstes Kapitel.

Ἕξις (Habitus) heißt in einer Weise etwas, was wie eine Aktualität des Habenden und Gehabten ist, nach

Analogie einer Handlung oder Bewegung. Denn wenn das eine wirkt und das andere gewirkt wird, ist die Wirksamkeit in der Mitte und so ist zwischen dem das Kleid Habenden und dem gehabten Kleid der Habitus, das Haben, in der Mitte. Dasselbe kann nun offenbar nicht wieder einen Habitus haben. Denn es ginge ins Unendliche, wenn es möglich wäre, einen Habitus des Gehabten (des Habitus) zu haben.

In anderer Weise heißt Habitus die Disposition, der gemäß das Disponierte gut oder schlecht disponiert ist, an sich oder in Bezug auf anderes. So ist die Gesundheit ein Habitus; denn sie ist eine solche Disposition. Man redet auch von Habitus, wenn ein Teil eine solche Disposition hat. Darum ist auch die gute Beschaffenheit der Teile ein Habitus.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Πάθος (Leiden, Affektion, passive Bestimmtheit) heißt in einer Weise die Qualität, nach welcher ein Ding qualitativ verändert werden kann, wie weiß und schwarz, süß und bitter, Schwere und Leichtigkeit, und dergleichen mehr; in anderer Weise heißen so die entsprechenden Aktualitäten, also die wirklichen qualitativen Veränderungen selbst. Ferner werden unter diesen vorzüglich die schädlichen Veränderungen und Bewegungen so genannt, und da wieder am meisten die schmerzhaften Schäden. Noch heißen πάθη gewaltig große Unglücksfälle und Schmerzen.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Στέρησις (Privation, Beraubung, Mangel) heißt es in einer Weise, wenn ein Ding etwas nicht hat, was naturgemäß gehabt werden kann, wenn es auch selbst keine Natur danach hat, um es zu haben; so sagt man von der Pflanze, daß ihr die Augen mangeln. In anderer Weise heißt es so, wenn ein Ding nicht hat, was es für sich selbst oder nach seiner Gattung haben sollte. So ermangelt ein blinder Mensch anders des Gesichts als der Maulwurf, dieser als Gattung (Art), jener für seine Person. Ferner wenn man etwas haben sollte und es dann, wann man es haben sollte, nicht hat; denn die Blindheit ist

eine Beraubung, blind aber ist ein Tier nicht in jedem Alter, sondern wenn es in dem Alter noch nicht sieht, wo es sollte. Ferner wenn man ermangelt, wo und wonach und in Bezug worauf und in der Weise, wie man haben sollte. Ferner wird die gewaltsame Wegnahme eines Dinges Beraubung genannt. Man redet aber auch von so vielen Beraubungen, als es Verneinungen mittelst eines vorgesetzten Un- gibt. Denn ungleich heißt etwas, insofern es keine Gleichheit hat, obwohl es sie haben könnte; unsichtbar, was überhaupt keine Farbe hat oder doch nur in geringem Maße; ungeflügelt, was keine oder schlechte Flügel hat. Ferner redet man so von dem, was etwas nur in geringem Maße, d. h. gewissermaßen schlecht hat, z. B. von unkernigem Obst. Ferner von dem, was nicht leicht oder nicht gut zu machen ist; so heißt unteilbar nicht nur was garnicht, sondern auch was nicht leicht oder nicht gut geteilt werden kann. Ferner von dem, was etwas gar nicht hat; denn blind heißt nicht der Einäugige, sondern wer auf beiden Augen nicht sehen kann. Daher ist nicht jeder gut oder schlecht, oder gerecht oder ungerecht, sondern wohl auch das Mittlere.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Ἔχειν (haben) bedeutet vielerlei, einmal etwas gemäß seiner Natur oder gemäß seinem Triebe führen. Darum sagt man, daß das Fieber den Menschen hat (ihm zusetzt), die Tyrannen die Städte (sie beherrschen) und der Bekleidete das Gewand (es in seiner Weise trägt). Sodann bezieht es sich auf das, in welchem sich etwas als in dem aufnehmenden Subjekte vorfindet, so hat das Erz die Gestalt der Bildsäule und der Leib die Krankheit. Wieder anders bedeutet es das Verhältniß des Umfassenden zum Umfaßten; man sagt nämlich, daß etwas gehabt wird von dem, worin es enthalten ist: so sagt man: das Gefäß hat die Flüssigkeit, die Stadt die Bewohner, das Fahrzeug die Schiffsleute. So sagen wir auch, das Ganze habe Teile. Ferner sagt man von dem, was ein anderes hindert, sich nach dem eigenen Triebe zu bewegen oder zu handeln, es habe es. So haben (halten) die Säulen die auf ihnen ruhende Last, und so hat (hält) nach den Dichtern der Atlas den Himmel, als fiele er sonst auf die Erde, wie

auch einige Naturphilosophen behaupten. Auf diese Weise sagt man auch von dem Zusammenhaltenden, es habe, was es zusammenhält, als fiele es sonst seinem Triebe folgend auseinander.

Aber auch der Ausdruck ἔν τινι εἶναι (in etwas sein) wird in ähnlicher Weise wie haben und im Anschlusse daran gebraucht.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Τὸ ἔκ τινος εἶναι (der Ausdruck: aus etwas sein) wird einmal gebraucht von dem, woraus etwas wie aus seiner Materie besteht, und dies wieder in zweifachem Sinne, entweder im Sinne der ersten Gattung, oder im Sinne der letzten Art; so ist in der einen Weise alles Schmelzbare aus Wasser, in der anderrn die Bildsäule aus Erz. Sodann sagt man so von dem ersten bewegenden Prinzip; z. B. woraus ist der Kampf entstanden? aus Scheltreden, weil dieselben der Anfang des Kampfes waren. Wieder sagt man so mit Bezug auf das, was aus dem Kompositum aus Materie und Form kommt; so sind die Teile aus dem Ganzen, die einzelnen Gesänge aus der Ilias, die Steine aus dem Hause. Denn die Form ist Ziel und Ende, und was das Ziel erreicht hat, ist vollendet.[31]) Von anderem sagt man, es sei aus etwas, wie die Form aus dem Teil besteht; z. B. der Mensch ist aus dem Zweifüßigen und die Silbe aus dem Buchstaben, und das ist
1023b eine andere Weise, als wenn die Bildsäule aus Erz ist; denn die zusammengesetzte Substanz ist aus der sinnlichen Materie; aber auch die Form ist aus der Materie der Form.[32])

In diesen Fällen also hat das Woraus die angegebenen Bedeutungen; man gebraucht es aber auch dann, wenn eine dieser Bedeutungen bezüglich eines Teils gilt; so ist das Kind aus Vater und Mutter, so die Pflanzen aus der Erde, weil sie aus einem Teil derselben sind.

Noch sagt man woraus, wenn etwas der Zeit nach auf etwas folgt, so: aus dem Tag wird die Nacht, aus der Windstille der Sturm, weil das eine nach dem andern ist. So wird aber der Ausdruck teils gebraucht, weil die Erscheinungen wechselseitig in einander übergehen, wie in den jetzt genannten Fällen, teils weil sie nur zeitlich

aufeinanderfolgen, wie aus dem Äquinoktium die Zeit der Schiffahrt wurde, weil sie darnach kam, und die Thargelien aus den Dionysien stattfinden, weil sie auf die Dionysien folgen.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Μέρος (Teil) heißt in einer Weise das, worein das Quantitative irgendwie geteilt werden kann; denn immer heißt Teil des Quantitativen, was von ihm als solchem weggenommen wird, und so ist gewissermaßen die Zahl zwei ein Teil der Zahl drei. In anderer Weise aber nur das unter diesem, was das Quantitative aufmißt; die Zahl zwei ist also in gewissem Sinne Teil der Zahl drei, in gewissem Sinne nicht. Ferner wird dasjenige Teil genannt, in was die Form geteilt werden kann, abgesehen von der Quantität, und so sagt man, die Arten seien Teile der Gattung.[33]) Ferner worein etwas zerlegt wird, oder woraus ein Ganzes oder die Form oder ihr Träger besteht, und so ist bei der ehernen Kugel oder dem ehernen Würfel einerseits das Erz, d. h. der Stoff, woran die Form ist, ein Teil, anderseits die Ecke. Endlich heißen auch die Momente der Begriffsbestimmung Teile des ganzen Begriffs, und so wird die Gattung auch Teil der Art genannt, während man in anderem Sinne die Art Teil der Gattung nennt.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

"Ολον (Ganzes) heißt etwas, dem erstens keiner von den Teilen fehlt, auf Grund deren es naturgemäß ein Ganzes genannt wird, und das zweitens sein Umfaßtes so umfaßt, daß es eines ist. Dies aber findet in zweifacher Weise statt, entweder so, daß jedes einzelne Umfaßte eins ist, oder so, daß aus diesen das Eine wird, denn was καθόλου (vom Ganzen, gleich allgemein) und ὅλως (ganz, gleich allgemein) ausgesagt wird, als ob es ein ὅλον (Ganzes) wäre, ist darum so καθόλου (allgemein), weil es vieles umfaßt, insofern es nämlich von jedem Einzelnen ausgesagt wird und alle einzeln eins sind.[34]) So ist es z. B. derselbe Begriff, der Mensch, Pferd und Gott umfaßt, weil alle lebende Wesen sind. Was aber stetig und begrenzt ist, hat man da, wo es ein Eines aus mehreren

Bestandteilen gibt, und zwar hauptsächlich, wenn sie potenziell, wo nicht, wenn sie aktuell[85]) sich in ihm vorfinden. Und im ersteren Falle kann man mit größerem Rechte, was von Natur solches ist, ein Ganzes nennen, als was es durch Kunst[86]) ist; wie wir dies auch bei der Einheit tun; denn die Ganzheit ist eine Art Einheit.

1024a Ferner geben wir beim Quantitativen, das Anfang, Mitte und Ende hat, demjenigen, bei dem die Lage keinen Unterschied macht, die Bezeichnung πᾶν (alles), wo dies
10 aber wohl der Fall ist, sagt man ὅλον (ganz); wo beides stattfinden kann, kann man beides sagen, sowohl alles als ganz. Von letzterer Art ist, wessen Natur zwar bei der Umstellung dieselbe bleibt, nicht aber die Gestalt wie (geformtes) Wachs und ein Kleid; hier sagt man ganz und alles; denn sie haben beides. Wasser aber und Flüssigkeiten und eine Zahl werden zwar als alles bezeichnet, ganze Zahl aber und ganzes Wasser sagt man nur metaphorisch. Πάντα (alle) aber sagt man von den Dingen, von denen man πᾶν (alles) wie von einer ge-
20 schlossenen Einheit sagt, von ihnen sagt man πάντα wie von Geteiltem: diese ganze Zahl, diese gesamten (πᾶσαι) Einheiten.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Κολοβὸν (Defekt, verstümmelt) heißt nicht jedwedes Quantitative, sondern es muß teilbar und ein Ganzes sein. Die Zahl zwei ist nicht defekt, wenn von ihr ein Eins genommen wird. Denn bei einem wirklich Defekten ist Abgehendes und übrig Bleibendes nie einander gleich. Überhaupt kann eine Zahl nie defekt sein. Denn die
30 Substanz muß bestehen bleiben, ein defekter Kelch immer noch ein Kelch sein, die Zahl aber ist dann nicht mehr (der Art nach) dieselbe. Aber auch was unähnliche Teile hat, ist nicht alles defekt. Denn auch manche Zahl hat unähnliche Teile, etwa zwei und drei. Vielmehr ist überhaupt nichts defekt, bei welchem die Lage gleichgültig ist, also z. B. weder Wasser noch Feuer, vielmehr muß etwas Defektes immer von der Art sein, daß es nach Maßgabe seines Wesens eine bestimmte Lage hat. Außerdem muß es stetig sein. Die Harmonie der Töne besteht z. B.
40 aus Ungleichartigem und ist durch die Lage bestimmt, wird aber nicht defekt. Außerdem aber wird selbst das-

jenige nicht, was ein Ganzes ist, durch Wegnahme jeden Teils defekt; es darf weder ein Teil von wesentlicher Bedeutung weggenommen werden, noch ist es gleichgültig, wo er weggenommen wird; ein Becher z. B. ist nicht defekt, wenn er durchbohrt, sondern wenn der Henkel oder ein Stück am Rand oder Fuß abgebrochen ist. Und ein Mensch ist nicht defekt, wenn er ein Stück Fleisch oder die Milz, sondern wenn er eine Extremität verliert, und auch dann noch nicht immer, sondern wenn der weggenommene Teil, ganz entfernt, nie wieder wächst. Darum sind die Kahlköpfe nicht defekt.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Γένος (Gattung, Geschlecht) sagt man einmal von einer stetigen Erzeugung derer, die dieselbe Art haben; so bedeutet die Redensart: so lange das menschliche Geschlecht besteht: so lange die Erzeugung von Menschen fortgeht. Sodann sagt man, jemandes Geschlecht, wenn von dem Betreffenden als erstem bewegenden Prinzip des Seins eine Generation abstammt; so nennt man die einen Hellenen von Geschlecht, die anderen Jonier, weil die einen von Hellen, die anderen von Jon als erstem Erzeuger abstammen. Und zwar nennt man die Abstammenden so mehr nach dem Erzeuger als nach der Materie, wiewohl man zuweilen auch auf Grund der mütterlichen Abstammung von Geschlecht redet, z. B. wenn man sagen will: die Nachkommen der Pyrrha. Ferner braucht man 1024b das Wort in dem Sinne, wie die Fläche Gattung der verschiedenen Flächenfiguren und der Körper Gattung der Körperfiguren ist. Denn jede Figur ist Fläche oder Körper dieser bestimmten Art, während Fläche und Körper das den Unterschieden zu Grunde liegende Subjekt sind. Endlich sagt man es in dem Sinne aus, wie bei den Begriffen der erste Bestandteil, das, was man bei der Wesensbestimmmung angibt, Gattung ist, als deren Unterschiede die Qualitäten bezeichnet werden.

Man gebraucht also das Wort Gattung in so vielen Bedeutungen: einmal von der kontinuierlichen Erzeugung derselben Art, dann von dem ersten und gleichartigen Beweger,[37]) endlich von der Materie. Denn wem der qualitative Unterschied zukommt, das ist das Subjekt, das wir Materie nennen.

Ein Anderes aber der Gattung nach heißt wessen erstes Substrat ein anderes ist und was sich weder ineinander noch gemeinsam in dasselbe auflöst. So sind Form und Materie der Gattung nach ein Anderes und alles, was einer anderen Kategorienfigur des Seienden angehört. Denn einiges Seiende bedeutet ein „Was ist es", anderes ein Quantitatives, und so fort nach den früher gegebenen Unterscheidungen, und solches löst sich weder ineinander auf, noch in ein gemeinsames Drittes.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Τὸ ψεῦδος (falsch), heißt in einer Bedeutung eine unwahre Sache, und zwar erstens, wenn etwas nicht zusammen besteht oder bestehen kann, wie wenn man sagt: die Diagonale ist kommensurabel, oder: du sitzest. Hier ist das eine immer falsch, das andere zuzeiten; denn es ist in dieser Weise ein Nichtseiendes. Zweitens wird eine Sache falsch genannt, wenn es sich zwar um Seiendes handelt, jedoch um solches, das von Natur in anderer Weise oder als ein anderes erscheint, als es ist, z. B. ein täuschend nach der Perspektive gemaltes Bild[38]) oder ein Traum, Dinge, die zwar ein Sein haben, aber nicht dasjenige, dessen Vorstellung sie erwecken.

Sachen also heißen in dieser Weise falsch, entweder weil sie selbst kein Sein haben, oder weil die Vorstellung, die sie erwecken, kein Sein zum Inhalte hat. Ein falscher Begriff aber ist der, der soweit er falsch ist, auf Nichtseiendes geht. Darum ist jeder Begriff von anderem, als wovon er wahr ist, falsch, z. B. der Begriff des Kreises vom Dreieck falsch. Jedes Ding hat aber in einer Weise nur einen Begriff seines wesentlichen Seins, in anderer viele, indem ein Ding für sich und ein Ding mit einer Bestimmung gewissermaßen dasselbe ist, so zum Beispiel Sokrates und der gebildete Sokrates. Der falsche Begriff aber ist schlechthin von nichts Begriff.[39]) Darum war es eine törichte Auffassung von Antisthenes, daß er meinte, es werde nichts ausgesagt außer dem eigentümlichen Begriffe, eines von einem, woraus folgte, daß kein Widerspruch sein kann, ja, wohl auch keine falsche Behauptung. Es läßt sich aber von einem Ding nicht nur sein eigener, sondern auch der Begriff eines anderen aus-

sagen, einmal ganz falsch, dann aber auch teilweise richtig, wie z. B. von acht als Doppeltem der Begriff der 1025a
Zweiheit.

Dieses also wird so als falsch bezeichnet, eine Person aber heißt falsch, wenn sie zu solchen Reden neigt und mit Willen Falsches redet, nur aus dem Grunde, um Falsches zu reden, ebenso wer anderen solche Begriffe beibringt, wie wir Sachen falsch nennen, die einen auf eine falsche Vorstellung bringen. Darum täuscht der Beweis im Hippias (Hippias minor 373 c. sqq.), der dartun soll, daß derselbe 10
Mensch falsch und wahrhaft ist. Für falsch nämlich nimmt der Dialog denjenigen, der das Vermögen besitzt, Falsches zu reden, also den Wissenden und Verständigen; ferner bewertet er den freiwillig Schlechten als den Besseren, ein Irrtum, zu welchem er durch Induktion gelangt; ein freiwillig Hinkender ist nämlich besser als ein unfreiwillig Hinkender; wobei er unter Hinken die Nachahmung des Hinkens versteht, und doch muß vielleicht, wie im Sittlichen, so auch bei der Lahmheit, wer sie freiwillig hat, schlechter sein.[40]) 20

Dreißigstes Kapitel.

Συμβεβηκός (Akzidenz, mitfolgend, zufällig) heißt, was einem Subjekte zwar zukommt und mit Wahrheit ausgesagt wird, jedoch weder notwendig noch meistenteils. Also wenn z. B. jemand, der ein Loch für eine Pflanze gräbt, einen Schatz findet. Hier ist, wie man sieht, das Finden des Schatzes für den Mann, der die Vertiefung macht, ein Akzidenz. Denn es folgt weder notwendig eins aus dem anderen oder eins nach dem anderen, noch findet jemand meistenteils beim Pflanzen einen Schatz. 30
Auch kann ein Gebildeter weiß sein, da dies aber weder notwendig noch meistenteils der Fall ist, so nennen wir es akzidentell. Da es also ein Sein gibt von etwas und an etwas und manches Seiende auch irgendwo und irgendwann ist, so wird dasjenige Sein akzidentell genannt werden, das zwar tatsächlich ist, aber nicht deshalb, weil irgend ein anderes war oder etwas dann und da war. So ist also auch keine bestimmte Ursache des Akzidentellen, sondern Beliebiges ist Ursache, dieses aber ist unbestimmt. Es folgte jemanden mit, nach Ägina zu 40

kommen, wenn er nicht deshalb dahin kam, um dahin zu kommen, sondern vom Sturm verschlagen oder von Räubern gefangen. So ist denn das Akzidenz zwar geworden und ist, aber nicht insofern es Akzidenz ist, sondern insofern es sonst etwas ist.[41]) Denn der Sturm ist schuld daran, daß jemand dahin kam, wohin er nicht auf dem Wege war, nach Ägina.

Man gebraucht den Ausdruck Akzidenz aber noch anders, nämlich von dem, was einem Ding an sich zukommt, ohne in seiner Substanz enthalten zu sein;[42]) so ist es dem Dreieck akzidentell, daß seine Winkel zwei rechte ausmachen. Und solche Akzidenzien können ewig sein, die vorhin genannten aber niemals. Der Grund davon wird anderswo (Met. VI. Phys. II.) angegeben.

Sechstes Buch (E).

Erstes Kapitel.

Die Prinzipien und Ursachen des Seienden suchen 1025b
wir, aber, wie wir wissen, insofern es Seiendes ist. Denn
es gibt eine Ursache der Gesundheit und des Wohl-
befindens, und Prinzipien, Elemente und Ursachen des
Mathematischen; aber auch jede Wissenschaft überhaupt,
sei sie Verstandeswissenschaft, oder nehme sie an ihrem
Charakter bloß teil, beschäftigt sich in strengerer oder
freierer Weise mit Ursachen und Prinzipien. Aber alle 10
diese einzelnen Wissenschaften haben es mit einem be-
sonderen Gegenstande und mit einer einzelnen, fest um-
schriebenen Gattung zu tun, aber nicht mit dem Seienden
schlechthin, oder insofern es Seiendes ist, und stellen auch
keine Erörterung über das Was ihres Objekts an; viel-
mehr gehen sie von dem Was aus, nachdem sie es sich
entweder durch Anschauung verdeutlicht oder eben dieses
Was zur Voraussetzung genommen haben, und zeigen
dann teils in zwingender, teils in loserer Weise, was alles
der Gattung, mit der sie es zu tun haben, an sich zu- 20
kommt. Es ist also offenbar, daß man auf Grund solcher
Induktion keinen Beweis der Substanz oder des „Was ist
es" hat, sondern eine andere Art der Klarstellung. Ebenso
sagen die Einzelwissenschaften auch nichts darüber aus,
ob die Gattung, mit der sie es zu tun haben, besteht oder
nicht besteht; denn es ist Sache desselben Denkens, was
etwas ist, und ob es ist, ans Licht zu stellen.[1])

Da sich aber auch die Physik mit einer bestimmten
Gattung des Seienden beschäftigt — denn sie betrachtet
dasjenige Seiende, das das Prinzip seiner Bewegung und 30
Ruhe in sich selbst hat —, so kann kein Zweifel sein,
daß dieselbe weder eine handelnde noch eine hervor-
bringende Wissenschaft ist. Denn bei den hervorbringenden

Wissenschaften ist das Prinzip in dem Hervorbringenden entweder der Verstand oder die Kunst oder irgend ein Vermögen, und bei den handelnden Wissenschaften ist es in dem Handelnden der freie Entschluß. Denn Gegenstand des Handelns ist dasselbe wie Gegenstand der Entschließung. Wenn demnach alles Denken entweder handelnd oder hervorbringend oder betrachtend ist, so wird die Physik betrachtendes Denken sein, aber mit ihrer Betrachtung ausschließlich solchem Sein zugewandt, das der Bewegung fähig ist, und derjenigen Gattung von substanzialer Form, die meistenteils nicht trennbar ist.[2]) Man muß aber wohl wissen, wie beschaffen das wesentliche Sein und der Begriff ist, denn sonst heißt das Suchen nichts tun. Von den Objekten der Definition also und den verschiedenen „Was ist es" sind die einen wie das Hohlnasige, die anderen wie das Hohle. Der Unterschied ist hier der, daß das Hohlnasige mit der betreffenden Materie zusammengenommen wird. Das Hohlnasige ist nämlich eine hohle Nase, die Hohlheit aber ist ohne sinnliche Materie.[3]) Wenn also alles Physische dem Hohlnasigen ähnlich ausgesagt wird, die Nase, das Auge, das Gesicht, Fleisch, Knochen und das ganze sinnliche Wesen, das Blatt, die Wurzel, die Rinde und das ganze Gewächs — denn hier kann nichts ohne Bewegung begrifflich gefaßt werden, sondern alles hat Materie —, so ist klar, wie man beim Physischen das „Was ist es" suchen und bestimmen muß, und weshalb auch die Betrachtung der Seele zum Teil dem Physiker zukommt, soweit sie nämlich nicht ohne Materie ist.[4])

Daß also die Physik eine betrachtende Wissenschaft ist, erhellt hieraus. Aber auch die Mathematik ist betrachtende Wissenschaft; ob sie aber Unbewegtes und Getrenntes betrachtet, ist für jetzt unentschieden,[5]) daß sie aber einiges Mathematische als Unbewegtes und als Getrenntes betrachtet, ist entschieden.[6])

Gibt es aber ein Ewiges und Unbewegtes und Getrenntes, so kommt offenbar seine Erkenntnis einer betrachtenden Wissenschaft zu. Jedoch nicht der Physik; denn die Physik geht auf Bewegtes; aber auch nicht der Mathematik, sondern einer Wissenschaft, die früher ist als beide. Denn die Physik handelt vom Nichtgetrennten aber Bewegten, von der Mathematik aber handeln einige

Teile vom Unbewegten, aber vielleicht nicht Getrennten, sondern Stofflichen; die erste Wissenschaft aber handelt von dem, was getrennt und unbewegt zugleich ist. Nun müssen zwar alle Ursachen ewig sein, am meisten aber die getrennten und unbewegten; denn sie sind die Ursachen des sichtbaren Göttlichen.[7])

Es gibt also drei theoretische philosophische Disziplinen: Mathematik, Physik und Theologie. Denn es kann kein Zweifel sein, daß das Göttliche, wenn irgendwo, in einer solchen Substanz sich findet. Und die ehrwürdigste Wissenschaft muß auch die ehrwürdigste Gattung betrachten. Die theoretischen Wissenschaften sind nun vorzüglicher als die anderen, und diese ist wieder vorzüglicher als die anderen theoretischen Wissenschaften.[8])

Denn man könnte fragen, ob die erste Philosophie allgemein ist, oder ob sie eine bestimmte Gattung und eine einzelne Natur zum Inhalt hat. Denn auch in den mathematischen Fächern ist nicht überall dieselbe Weise, sondern die Geometrie und die Astronomie betrachten eine bestimmte Natur, die allgemeine Mathematik dagegen ist allen Fächern gemeinsam. Wenn es nun keine andere Substanz gibt als die von Natur bestehenden, so wäre die Physik die erste Wissenschaft, wenn es aber eine unbewegte Substanz gibt, so ist dieselbe früher und die erste Philosophie (ihr Gegenstand) und darum allgemein, weil sie die erste ist; und sie hat das Seiende als Seiendes zu betrachten, sowohl was es ist, als was ihm als Seiendem zukommt.[9])

Zweites Kapitel.

Aber da das Seiende schlechthin genommen vielfach ausgesagt wird, indem eines davon das Mitfolgende war,[10]) ein anderes das Wahre, und das Nichtseiende als Falsches,*) außer diesen aber die Formen der Kategorie bestehen, als da sind das Was, das Qualitative, das Quantitative, das Wo, das Wann und was sonst so mit Seiend bezeichnet wird, und da es ferner außer diesen allen noch das potenzielle und das aktuelle Seiende gibt — da also**) das 1026b

*) Das τὸ Z. 35 mit K. E. ausgel.
**) Z. 2 mit K. E ὄν, st. ὄε.

Seiende vielfach ausgesagt wird, so ist zuerst über das Mitfolgende zu bemerken, daß es kein besonderes Feld der Betrachtung bildet. Ein Zeichen dessen ist, daß sich keine Wissenschaft, keine handelnde und hervorbringende und auch keine theoretische, darum bekümmert. Denn wer als Baumeister ein Haus macht, macht nicht auch alles, was dem Hause mit dem Werden zufällt; denn dessen ist unzählig viel, indem nichts im Wege steht, daß es nach der Fertigstellung den einen angenehm, den anderen schädlich, wieder anderen nützlich und verschieden von so gut wie allem Seienden ist, lauter Dinge, die nicht die Baukunst macht. Aber auch der Geometriker fragt nicht in derselben Weise nach dem derartig den Figuren Mitfolgenden oder danach, ob das Dreieck etwas anderes ist (z. B. hölzern), wie er nach dem zwei Rechte enthaltenden Dreieck fragt. Und dieses hat seinen guten Grund. Denn das Mitfolgende ist gleichsam nur dem Namen nach.[11]) Deshalb hat Plato (Sophist. 237 sqq.) in gewissem Sinne nicht übel der Sophistik das Nichtseiende zugeteilt. Denn die Reden der Sophisten gehen sozusagen am allermeisten auf das Mitfolgende, ob gebildet und sprachgelehrt, ob der gebildete Koriskus und Koriskus etwas anderes oder dasselbe sind, und ob alles, was ist, aber nicht immer, geworden ist, sodaß, wenn einer ein gebildet seiender Sprachgelehrter geworden ist, er auch ein sprachgelehrt seiender Gebildeter geworden sein muß, und was solcher Reden mehr sind. Denn das Mitfolgende erscheint hier als ein dem Nichtseienden nahe Verwandtes. Es ergibt sich dies aber auch aus Erwägungen nach Art der folgenden: das in anderer Weise Seiende hat ein Werden und Vergehen, das Mitfolgende aber nicht.

Trotzdem müssen wir, soweit es angeht, noch erklären, welches die Natur des Mitfolgenden ist, und aus welcher Ursache es existiert. Vielleicht wird so auch verständlich werden, weshalb es von ihm keine Wissenschaft gibt.

Da also von dem Seienden das eine sich immer auf dieselbe Weise und notwendig verhält, nicht notwendig im Sinne von gewaltsam, sondern insofern es unmöglich anders sein kann, das andere dagegen nicht notwendig ist und nicht immer, aber doch meistenteils, so ist dieses das Prinzip und dieses die Ursache davon, daß es ein Mit-

folgendes gibt. Was nämlich weder immer noch meistenteils ist, von dem sagen wir, es sei ein Mitfolgendes. Wenn z. B. in den Hundstagen Unwetter und Kälte eintritt, so sagen wir, es sei ein mitfolgend oder nebenher eingetretenes Begebnis gewesen, aber nicht, wenn Hitze und Schwüle herrscht; denn das eine findet immer oder meistenteils statt, das andere nicht. Und daß ein Mensch weiß ist, ist mitfolgendes Vorkommnis, da es weder immer noch meistenteils vorkommt; daß er aber ein Sinnenwesen ist, ist kein Mitfolgendes. Aber auch daß ein Baumeister gesund macht, geschieht mitfolgend, da es von Haus aus nicht der Baumeister tut, sondern der Arzt, aber es ging so mit, daß der Baumeister ein Arzt war. Und wer ein Bereiter von Leckerbissen ist, kann wohl auch, während er auf den Wohlgeschmack ausgeht, etwas Gesundes bereiten, aber nicht auf Grund seiner speziellen Kunst. Daher sagen wir: es traf sich so, oder: es war ein Zufall. Und in einem Sinne ist er, der Pastetenbäcker, es, der den Erfolg bewirkt, schlechthin aber bewirkt er ihn nicht. Denn für das andere sind manchmal bestimmte Vermögen die wirkenden Ursachen, für dieses aber ist keine bestimmte Kunst und kein bestimmtes Vermögen die Ursache. Denn bei dem, was mitfolgend ist oder wird, ist auch die Ursache mitfolgend. Weil also nicht alles notwendig und immer ist oder wird, sondern das meiste nur meistenteils, so muß es ein mitfolgendes oder zufälliges Sein geben; ein weißer Mensch z. B. ist weder immer noch meistenteils gebildet, wird er es aber einmal, so wird er es mitfolgend sein; wo nicht, so wäre alles ein Notwendiges. Es ist somit die Materie, indem sie sich anders als meistenteils verhalten kann, Grund des mitfolgenden, akzidentellen oder zufälligen Seins. Man muß aber davon ausgehen, ob es nicht etwas gibt, was weder immer noch meistenteils ist, oder ob dies unmöglich ist. Es gibt also etwas neben diesen beiden, das Zufällige und nebenher Erfolgende. 1027a

Aber kommt etwa ein Meistenteils zwar vielen Dingen zu, das Immer aber keinem? Das soll später (XII.) untersucht werden; daß es aber eine Wissenschaft des Mitfolgenden nicht geben kann, ist offenbar. Denn jede Wissenschaft geht entweder auf das Immer oder auf das Meistenteils. Wie könnte man sonst etwas lernen oder

andere lehren? Das Lehrbare muß nämlich als etwas bestimmt sein, was entweder immer oder meistenteils ist, wie z. B.: Honigwasser ist dem Fieberkranken meistenteils zuträglich. Was davon abweichend stattfindet, also wann es ihm nicht zuträglich ist, etwa beim Neumond, wird man nicht angeben können; denn auch was beim Neumond gilt, ist entweder immer oder meistenteils. Das Zufällige dagegen steht außerhalb dessen.

Damit ist denn gesagt, was das Mitfolgende ist, und durch welche Ursache es ist, und daß es keine Wissenschaft von ihm gibt.

Drittes Kapitel.

Daß es aber erzeugbare und vergängliche Ursachen und Prinzipien gibt ohne ein Werden und Vergehen, ist offenbar.[12]) Denn wäre das nicht der Fall, so müßte alles nach Notwendigkeit sein, insofern das Entstehende und Vergehende eine nicht bloß mitfolgende Ursache haben müßte. Denn wird das und das sein oder nicht? Ja, wenn das und das vorher geschieht, sonst nicht. Das aber, wenn*) anderes geschieht. Und so wird man offen-
1027b bar, indem man von einer Zeit mit festem Anfang einen Abschnitt nach dem anderen wegnimmt, auf das Jetzt kommen müssen. Also der und der wird sterben an einer Krankheit oder durch Gewalt, wenn er ausgeht; er geht aus, wenn er Durst hat; das letztere tritt ein, wenn wieder ein anderes eintritt, und so kommt man auf das, was jetzt ist, oder auf etwas, was einmal geschah. Z. B. weiter: er soll Durst haben; Durst aber hat er, wenn er Salziges ißt. Das letztere nun trifft entweder zu oder nicht. Also wird er notwendig sterben oder nicht sterben. Die gleiche Bewandtnis hat es, wenn man nach einer Sache fragt, welche der Vergangenheit angehört: die Folge, ich meine die vergangene, findet sich schon in etwas. Alles also, was geschehen wird, wird nach Notwendigkeit geschehen, z. B. das Sterben eines Lebenden.

Aber ob der Tod durch Krankheit oder Gewalt erfolgt,

---

*) Z. 34 τοῦτο δ' ἐὰν. Das ἐὰν hat nach Chr. Ab über der Zeile hinzugefügt.

das ist doch noch nicht notwendig entschieden, sondern dann erst, wenn das und das geschieht. Man sieht also, daß es bis zu einem bestimmten Prinzip zurückgeht, dieses aber auf kein anderes mehr. Mithin muß dieses das Prinzip des Zufalls sein und kann selbst keine weitere Ursache seiner Entstehung haben. Von welcher Art aber das Prinzip und die Ursache ist, bei welcher man so rückschreitend anlangt, ob es das materiale oder das finale oder das bewegende Prinzip ist, das bedarf schon mehr der Untersuchung.[13])

Viertes Kapitel.

Das akzidentelle Sein also wollen wir jetzt lassen, da wir es sattsam besprochen haben. Was aber als Wahres Sein hat und als Falsches kein Sein, das scheidet hier aus. Denn dasselbe beruht auf Verbindung und Trennung, in einem gesagt, auf Verteilung des Widerspruchs. Denn das Wahre sagt die Bejahung von dem Verbundenen aus und die Verneinung von dem Getrennten, das Falsche aber sagt das Gegenteil von dieser Verteilung aus. Wie es aber geht, wenn man etwas zugleich oder getrennt denkt, gehört in eine andere Erörterung. Bei diesen Worten: zugleich und getrennt, meine ich ein Denken derart, daß es nicht hintereinander*) wird oder geschieht, sondern eins wird. — Denn das Falsche und Wahre ist nicht in den Dingen, als ob etwa das Gute wahr und das Schlechte ohne weiteres falsch wäre, sondern im Denken; wenn aber das Denken auf das Einfache und die „Was ist es" geht, auch nicht im Denken.[14]) Was also über das Seiende und Nichtseiende dieser Art in Betracht kommt, bleibt später zu erörtern. Da aber die Verknüpfung und Trennung im Denken und nicht in den Dingen vorhanden ist und das so Seiende vom eigentlichen Seienden sich unterscheidet — denn entweder das „Was ist es" oder eine Qualität, eine Quantität oder sonst was wird vom Denken verbunden oder getrennt —, so muß das, was wie Mitfolgendes und Wahres Sein hat, außer acht bleiben. Denn die Ursache des einen ist unbestimmt,

*) Z. 24 mit den Codices τῷ ἐφεξῆς.

1028a die des anderen eine Affektion des Denkens, und beide stehen in Beziehung zu der anderen Gattung des Seienden und zeigen keine Natur an, die außer dem Seienden bestände. Darum muß dieses außer acht bleiben und müssen die Ursachen und Prinzipien des Seienden selbst als Seienden erforscht werden. Es erhellt aber aus unseren Erörterungen über die vielen Bedeutungen der Worte, daß das Seiende vielfach ausgesagt wird.

Siebentes Buch (Z).

Erstes Kapitel.

Das Seiende wird vielfach ausgesagt, und wir haben seine Bedeutungen früher in den Erörterungen über den vielfachen Sinn der philosophischen Ausdrücke unterschieden. Denn ein Seiendes bezeichnet das Was eines Dinges und bezeichnet etwas als ein Dieses, ein Anderes die Qualität, die Quantität oder sonst eine von den Kategorien. Da aber das Seiende so vielfach ausgesagt wird, so ist doch offenbar seine erste Bedeutung das Was, welches die Substanz bezeichnet. Denn wenn wir sagen, welche Qualität das und das hat, so nennen wir es gut oder schlecht, nicht aber drei Ellen lang oder Mensch[1]); sagen wir aber, was es ist, so nennen wir es nicht weiß oder warm oder drei Ellen lang, sondern Mensch oder Gott. Das andere aber wird Seiendes genannt, weil es an dem so Seienden etwas ist, Quantität, Qualität, passive Bestimmtheit oder sonst etwas dergleichen. Daher könnte man auch zweifeln, ob das Gehen, Gesundsein, Sitzen und alles andere der Art je ein Seiendes ist oder ein Nichtseiendes. Denn nichts davon ist von Natur an sich oder fähig, von der Substanz getrennt zu werden, und wenn es auch zum Seienden gehört, so gilt das doch in höherem Grade vom Gehenden, Sitzenden und Gesunden. Dieses aber stellt sich darum mehr als Seiendes dar, weil sein Subjekt etwas Bestimmtes ist[2]); das ist aber die Substanz und das Einzelwesen, das in der betreffenden Aussage mit ausgedrückt wird; denn das Gute oder das Sitzende wird nicht ohne das Einzelwesen ausgesagt. Es erhellt also, daß wegen der Substanz auch jedes von jenem ist. Und so ist das ursprünglich Seiende, das nicht etwas ist, sondern einfach ist, die Substanz.

Das Erste wird nun zwar vielfach ausgesagt, doch ist die Substanz in jedem Sinne Erstes, dem Begriffe, der

Erkenntnis und der Zeit nach. Denn von den anderen Gegenständen der Prädizierung ist keiner trennbar, sondern nur sie.[3]) Aber auch dem Begriffe nach ist dieses Seiende zuerst. Denn in dem Begriffe eines jeden muß der Begriff der Substanz vorhanden sein.[4]) Und das beste Wissen von jedem schreiben wir uns dann zu, wenn wir erkannt haben, was der Mensch oder das Feuer
1028b ist, nicht wie beschaffen, wie groß und wo, da wir auch hiervon jegliches dann wissen, wenn wir erkannt haben,
10 was Quantität oder Qualität ist.

Und auch die von alters her wie gegenwärtig und allezeit aufgeworfene und nie genügend aufgehellte Frage: was ist das Seiende, bedeutet nichts anderes als: was ist die Substanz? Denn dieses Seiende ist nach den Einen eines, nach den Anderen mehr als eines, und nach den Einen der Zahl nach endlich, nach den Anderen unendlich. Daher müssen auch wir vorzüglich und zuerst und sozusagen allein darauf unsere Betrachtung richten, was das in diesem Sinne Seiende ist.

20 Zweites Kapitel.

Es scheint aber die Substanz (Substanzcharakter) am augenscheinlichsten den Körpern zuzukommen. Daher sagen wir, daß die Tiere und Pflanzen und ihre Teile Substanzen sind, ebenso die physischen Körper, wie Feuer, Wasser, Erde und dergleichen, und alles, was entweder Teil der Elemente ist oder aus ihnen besteht, sei es aus Teilen von ihnen, sei es aus ihrer Gesamtheit, also das Himmelsgebäude und seine Teile, Sterne, Mond und Sonne. Es ist aber zu untersuchen, ob das die einzigen Sub-
30 stanzen sind oder es noch andere gibt, oder ob das alles keine sind, sondern andere es sind.

Einige meinen, daß die Grenzen des Körpers, nämlich Fläche, Linie, Punkt, ferner die Einheit Substanzen sind, und zwar in höherem Grade als der Körper und das Feste. Ferner meinen die Einen, daß nichts Derartiges vom Sinnlichen getrennt besteht, die Anderen nehmen mehr Seiendes, in höherem Grade Reales, Ewiges an, so Plato die Ideen und das Mathematische als zwei Arten von Substanzen und dann noch als eine weitere dritte
40 Art die sinnenfälligen Körper.[5]) Speusippus aber

nahm noch mehr Substanzen an, indem er jedesmal mit dem Eins anfing und Prinzipien für jede Art von Substanz aufstellte, je ein anderes für die Zahlen, die Größen und dann noch eines für die Seele, und auf diese Weise dehnt er denn den Umfang der Substanzen aus.[6]) Einige aber sagen, die Ideen und die Zahlen hätten dieselbe Natur, das andere aber folge demnächst der Reihe nach, Linien und Flächen, bis zur Substanz des Himmels und den sinnlichen Dingen.[7])

Was nun an diesen Behauptungen richtig oder nicht richtig ist, welche Substanzen es gibt, ob es Substanzen neben den sinnlichen Substanzen gibt oder nicht, und in welcher Weise dieselben dann sind, und ob es eine getrennte Substanz gibt, und warum und wie, oder ob es nur sinnliche Substanzen gibt, das müssen wir untersuchen, nachdem wir vorher in Kürze auseinandergesetzt haben, was die Substanz ist.

Drittes Kapitel.

Man spricht aber von der Substanz, wenn nicht in mehr, so doch vorzüglich in vier Bedeutungen.[8]) Denn es scheint sowohl das wesentliche Sein wie auch das Allgemeine und die Gattung die Substanz des Dinges zu sein, und als Viertes von diesen das Subjekt.[9]) Subjekt ist dasjenige, wovon das andere ausgesagt wird, während es selbst nicht wieder von anderem ausgesagt wird. Daher haben wir hierüber zuerst zu handeln, da ganz vorzüglich 1029a das erste Subjekt Substanz zu sein scheint. Als solches wird aber in einer Weise die Materie bezeichnet, in anderer die Form, in dritter das Kompositum aus beiden. Ich bezeichne aber als Materie z. B. das Erz, als Form die Gestalt des Bildes[10]) und als Kompositum die Bildsäule, das konkrete Ding. Wenn demnach die Form früher und in höherem Sinn ist als die Materie, so wird sie aus demselben Grunde auch früher als das Kompositum sein.

So ist denn im Umriß gesagt, was die Substanz ungefähr ist, das nämlich, was nicht von einem Subjekte, sondern von dem das andere ausgesagt wird. Doch dürfen wir bei dieser Erklärung nicht stehen bleiben, da sie nicht ausreicht. Denn einmal ist sie selbst noch unbestimmt, und dann bekommen wir so als Substanz die

Materie.[11]) Denn wenn sie es nicht ist, dann weiß man nicht, was sonst Substanz wäre. Denn wenn man das andere wegnimmt, so sieht man sonst nichts übrig bleiben. Denn das andere führt sich auf aktive und passive Bestimmtheiten an den Körpern oder auf ihnen eigene Vermögen zurück, Länge aber, Breite und Tiefe sind quantitative Bestimmtheiten, nicht Substanz. Denn die Quantität ist keine Substanz, sondern dasjenige vielmehr ist die Substanz, dem jene Eigenschaften an erster Stelle zukommen. Nehmen wir nun Länge, Breite und Tiefe hinweg, so sehen wir nichts übrig bleiben als das, was etwa durch sie bestimmt wird, und so muß denn bei dieser Betrachtungsweise einzig die Materie als Substanz dastehen. Ich bezeichne aber als Materie das, was an sich weder als ein Was, noch als ein Quantitatives, noch als sonst etwas von dem bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt wird.[12]) Denn es muß etwas geben, wovon jedes von diesen prädiziert wird, was ein anderes Sein hat als jedes Prädikament. Denn das andere wird von der Substanz prädiziert, diese aber von der Materie.[13]) So ist denn das letzte Subjekt an sich weder ein Was noch ein Quantum noch sonst was. Aber es ist auch nicht deren Verneinungen; denn auch diese können ihm nur mitfolgend zukommen.[14]) — Hiernach also kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Materie die Substanz ist.

Aber es ist unmöglich. Denn sowohl getrennt für sich als ein Dieses zu sein, scheint am meisten der Substanz zuzukommen. Daher möchte wohl die Form und das Kompositum eher als die Materie Substanz zu sein scheinen.

Die aus beidem nun, aus Materie und Form, zusammengesetzte Substanz müssen wir beiseite lassen. Denn sie ist später und ist an sich deutlich. Aber auch die Materie ist in gewissem Sinne nach ihrer Bedeutung klar. Dagegen haben wir die dritte näher zu betrachten, da sie die meisten Schwierigkeiten bietet. Da nun eingestandenermaßen gewisse Substanzen der sinnlichen Dinge bestehen, müssen wir unter diesen zuerst unseren Begriff aufsuchen.

Viertes Kapitel.

Da wir aber vorhin die Bedeutungen unterschieden 1029b
haben, die wir der Substanz geben, und eine derselben das wesentliche Sein zu sein schien, so müssen wir dieses Sein betrachten.[15]) Denn es ist förderlich, zum Bekannteren überzugehen. Denn alles Lernen geht so vor sich, daß man durch das von Natur weniger Erkennbare zum Erkennbareren fortschreitet; und es kommt darauf an, wie in der Praxis von dem dem Einzelnen Guten aus das allgemein Gute zum Guten für den Einzelnen zu machen, 10
so in der Theorie von dem dem Subjekt Bekannteren aus das von Natur Bekannte zu etwas dem Subjekt Bekanntem zu machen. Freilich ist oft, was subjektiv bekannt und Erstes ist, an sich wenig erkennbar und hat wenig oder keine Realität, aber trotzdem müssen wir sehen aus dem an sich zwar weniger Erkennbaren, aber subjektiv Bekannten das schlechthin Erkennbare zu erkennen, indem wir dabei wie gesagt durch eben jenes erstere hindurch weiterschreiten.

Und zuerst wollen wir über das wesentliche Sein 20
einiges in logischer Weise sagen, daß nämlich dasselbe für jedes Ding*) dasjenige ist, als was es an sich bezeichnet wird.[16]) Denn man kann nicht etwa von dem Gebildetsein sagen, daß es dein Du-sein ist; denn du bist nicht dir selbst nach gebildet. Das also ist dein Du-sein, was du dir selbst nach bist. Aber auch das nicht alles. Dasjenige An-sich nämlich gehört nicht zum wesentlichen Sein, was es so ist, wie die Fläche ein Weißes ist, weil das Fläche-sein nicht das Weiß-sein ist.[17]) Aber auch beides zusammen, das Weiße-Fläche- 30
sein ist nicht das wesentliche Sein. Warum? Weil das Ding selbst mit dabei ist. Es ist also der Begriff, in welchem das Ding so angegeben wird, daß es selbst in ihm nicht vorkommt, für jedes der Begriff seines wesentlichen Seins. Im andern Falle wäre, da ja auch Weiße-Fläche-sein dasselbe wäre wie Glatte-Fläche-sein, weiß-sein und glatt-sein eines und dasselbe.

Da es aber auch nach den andern Kategorien Zusammengesetztes gibt — denn jedes hat ein Subjekt, das

*) Z. 14 ἑκάστῳ mit Bon. Chr. Bull.

Qualitative, das Quantitative, das Wann, das Wo, die Bewegung —, so müssen wir sehen, ob jede dieser Zusammensetzungen einen Begriff des wesentlichen Seins hat und auch bei ihnen das wesentliche Sein sich vorfindet, z. B. beim weißen Menschen ein wesentliches Sein des weißen Menschen. Es habe dieses also den Namen Hemd. Ist das Hemd-sein etwas? Aber das gehört ja gar nicht zu dem „an sich" Ausgesagten.[18]) Oder wird vielmehr das „nicht an sich" zweifach ausgesagt, und ist es das eine davon durch Hinzufügung, das andere nicht? Das eine nämlich ist nicht an sich, weil das, was man definiert, selbst einem andern inhäriert, wenn man z. B. das Weißsein definierend den Begriff des weißen Menschen angibt; das andere ist nicht an sich, weil ein anderes ihm inhäriert, wie wenn z. B. Hemd einen weißen Menschen bedeutete und einer Hemd als ein Weißes definierte. Weißer Mensch ist nun zwar ein Weißes, aber nicht das Weiß-sein, sondern das Hemdsein.[19])

Gibt es nun überhaupt ein wesentliches Sein (ein Sein des „was war die Sache") oder nicht? Das wesentliche Sein (das Sein des „was war es") ist ja doch Sein von etwas (ist ein „etwas war"); wenn aber eines nur vom andern ausgesagt wird, ist es kein Dieses; der weiße Mensch z. B. ist kein Dieses, wenn anders das Dieses nur den Substanzen zukommt. Demnach findet sich das wesentliche Sein an allen den Dingen, deren Begriff eine Definition ist. Es ist aber keine Definition, wenn ein Name dasselbe bezeichnet wie ein Begriff — denn da wären alle Begriffe Definitionen; denn es ließe sich für jeden beliebigen Begriff ein gleichbedeutender Name finden, so daß auch Ilias eine Definition wäre — sondern Definition ist etwas nur dann, wenn irgend ein Erstes den Gegenstand abgibt; der Art aber ist was nicht so ausgesagt wird, daß eins vom andern ausgesagt wird. Es wird sich mithin das wesentliche Sein nirgendwo finden, wo es sich um keine Arten der Gattung handelt, sondern bei diesen allein. Denn diese scheinen nicht im Sinne der Teilnahme und Eigenschaft noch wie ein Akzidenz als Seiendes bezeichnet zu werden.[20]) Aber ein Begriff, eine Angabe, was sie bedeuten, muß sich auch für alle anderen Dinge finden, wenn sie einen Namen haben, die Aussage, daß das dem zukommt, oder statt der ein-

fachen Angabe eine genauere, aber eine Definition oder ein wesentliches Sein wird sich da nicht finden.

Vielleicht aber spricht man von der Definition so gut wie vom „Was ist es" in mehrfachem Sinne. Denn auch das „Was ist es" bezeichnet in einer Weise die Substanz und ein Dieses, in anderer jede Kategorie ohne Ausnahme, Qualität, Quantität und was sonst der Art ist. Wie nämlich das „es ist" zwar allen Kategorien zukommt, aber nicht in gleicher Weise, sondern der einen ursprünglich, der anderen in abgeleiteter Weise, so kommt auch das „Was ist es" schlechthin nur der Substanz zu, in gewisser Weise aber auch den anderen Gattungen. Denn auch bei der Qualität läßt sich fragen, was sie sei, so daß auch sie ein Was ist, nur nicht schlechthin; sondern wie von dem μὴ ὄν (dem Nichtseienden) Einige in logischer Manier sagen, es sei, nicht, es sei schlechthin, sondern es sei ein μὴ ὄν, ebenso verhält es sich mit der Qualität. Man muß nun zwar bei allem darauf sehen, wie man darüber zu reden hat, doch nicht mehr als darauf, wie es sich wirklich damit verhält. Darum gelte auch jetzt, da das, was wir meinen, klar ist, daß das wesentliche Sein ursprünglich und schlechthin der Substanz zukommt, dann auch dem übrigen, ebenso wie das Was, nämlich kein wesentliches Sein schlechthin, sondern ein wesentliches Sein als Qualität oder Quantität. Denn entweder muß man sagen, dies sei Seiendes nur im homonymen Sinne, im Sinne der bloßen Namensgleichheit, oder man muß es mit Hinzufügung oder Weglassung Seiendes nennen, wie das Nichtwißbare wißbar.[21]) Das richtige freilich ist, zu sagen, daß hier weder bloße Namensgleichheit vorliegt, noch Gleichheit des Begriffes, sondern dasselbe Verhältnis wie bei der Bezeichnung medizinisch, wo alles auf ein und dasselbe bezogen wird, ohne ein und dasselbe zu sein, freilich auch ohne bloß denselben Namen zu haben. Denn medizinisch heißt ein Körper, eine Verrichtung, ein Instrument weder bloß homonym, noch durchaus in einem Sinne, sondern mit Beziehung auf einen Sinn. Doch wie man dies immer bezeichnen mag, ist gleichgültig, genug, daß offenbar eine Definition, die es ursprünglich und schlechthin ist, und das wesentliche Sein den Substanzen zukommt. Freilich kommt es auch den anderen zu, aber nicht ursprünglich.

Es braucht nämlich, wenn wir das behaupten, darum nicht von allem eine Definition zu geben, was überhaupt mit einem Begriff gleichbedeutend ist, sondern nur von demjenigen, was einem Begriff von bestimmter Art entspricht, nämlich dem Begriff eines Einigen, nicht einig durch Zusammenhang wie die Ilias oder durch Verknüpfung, sondern einig nach den verschiedenen Bedeutungen des Eins. Das Eins aber ist zu verstehen wie das Seiende. Das Seiende aber bezeichnet bald ein Dieses, bald ein Quantitatives, bald ein Qualitatives. Daher mag es auch vom weißen Menschen einen Begriff und eine Definition geben, aber in anderer Weise als von Weiß und Substanz.

Fünftes Kapitel.

Es ist aber fraglich, wenn man einen durch Hinzufügung von Merkmalen gebildeten Begriff nicht als eine Definition gelten lassen will, welcher von den nicht einfachen, sondern zusammengesetzen Begriffen da eine Definition haben kann. Einen solchen Begriff muß man ja durch Hinzufügung von Merkmalen bestimmen. Ich meine z. B. es besteht Nase und Hohlheit, und Hohlnasigkeit als das Kompositum aus beiden, indem das eine an dem andern ist, und die Hohlheit wie die Hohlnasigkeit ist nicht mitfolgend eine Bestimmtheit der Nase, sondern an sich. Und die Sache liegt hier nicht so, wie das Weiße dem Kallias oder dem Menschen zukommt, indem Kallias weiß ist, dem es mitfolgt, ein Mensch zu sein, sondern so, wie wenn man sagt, daß männlich dem Tier zukommt, gleich der Quantität, und was sonst an sich Zukommendes ist. Solcher Art sind alle Bestimmungen, in welchen der Begriff oder der Name desjenigen vorkommt, was die betreffende Eigenschaft hat, so daß man dieselben nicht getrennt für sich erklären kann; so kann man z. B. weiß ohne den Begriff Mensch erklären, aber weiblich nicht ohne den Begriff Tier. — Von diesen Bestimmungen hat also entweder keine ein wesentliches Sein und eine Definition, oder sie haben sie in anderem Sinne gemäß der angestellten Erörterung.

Es gibt hier aber noch eine andere Schwierigkeit. Wenn hohlnasige Nase und hohle Nase dasselbe ist, so muß hohlnasig und hohl dasselbe sein; ist es aber nicht

dasselbe, da man hohlnasig nicht sagen kann ohne das Ding, dessen eigentümliche Bestimmtheit es ist — denn Hohlnasig bedeutet Hohlheit an der Nase —, so kann man entweder nicht sagen hohlnasige Nase oder man sagt zweimal dasselbe: eine Nase, die eine hohle Nase ist; denn eine hohlnasige Nase wird eine Nase sein, die eine hohle Nase ist. Es ist also töricht, derartigem ein wesentliches Sein zuzuschreiben. Denn es ginge ins unendliche; denn in der Definition der hohlnasigen Nase könnte wieder eine weitere Nase stehen.[22]) 1061a

Daraus kann man sehen, daß nur die Substanz eine Definition hat. Denn hatten auch die anderen Kategorien eine, so müßte sie durch Hinzufügung zustande kommen, wie es z. B. beim Qualitativen und beim Ungeraden der Fall ist; denn es ist nicht ohne die Zahl, wie weiblich nicht ohne Tier. Ich meine aber mit dem Ausdruck: durch Hinzufügung, daß zweimal dasselbe gesagt wird, wie in den angeführten Beispielen. Wenn dem aber so ist, so wird auch das Verbundene, wie ungerade Zahl keine Definition haben. Aber man merkt die Wiederholung nicht, weil die Begriffe keinen eigenen Ausdruck finden.[23]) Soll es trotzdem auch hiervon Definitionen geben, so sind sie entweder auf andere Weise, oder man muß wie gesagt, sich dahin aussprechen, daß Definition und wesentliches Sein einen mehrfachen Sinn hat; und so hätten denn in einem Sinn nur die Substanzen eine Definition und ein wesentliches Sein, in anderem Sinne auch die anderen Kategorien.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Definition der Begriff des wesentlichen Seins ist, und daß wesentliches Sein entweder nur die Substanzen haben, oder doch sie vorzugsweise, ursprünglich und schlechthin.

Sechstes Kapitel.

Wir müssen aber untersuchen, ob das wesentliche Sein und jegliches (dem es eignet) dasselbe ist oder etwas anderes, weil das für die Untersuchung der Substanz förderlich ist. Denn einerseits scheint jegliches nichts anderes als seine Substanz zu sein, andrerseits wird das wesentliche Sein als die Substanz von jeglichem bezeichnet.

Bei der akzidentellen Aussage nun möchte es etwas

anderes zu sein scheinen, z. B. weißer Mensch etwas anderes als weißer-Mensch-sein. Denn wenn es dasselbe wäre, so wäre auch Mensch-sein und weißer-Mensch-sein dasselbe. Denn Mensch und weißer Mensch ist dasselbe, wie man sagt, also würde auch weißer Mensch-sein und Mensch-sein dasselbe sein. Oder ist es nicht notwendig, daß das Akzidentelle dasselbe ist? Die Extreme werden ja nicht in derselben Weise unter sich dasselbe. Aber das könnte etwa sich zu ergeben scheinen, daß die Extreme mitfolgend dasselbe werden, z. B. weiß-sein und gebildet sein. Doch das hat keinen Schein für sich.

Muß es aber bei dem an sich Ausgesagten dasselbe sein?` Wenn z. B. gewisse Substanzen sind, denen keine anderen Substanzen und Naturen vorangehen, wie es nach einigen die Ideen sind. Denn wäre das Gute-an-sich und Gut-sein und Sinnenwesen und Sinnenwesen-sein und Seiendes-sein und das Seiende voneinander verschieden, so würden andere Substanzen und Naturen und Ideen außer den behaupteten sein, und diese wären frühere Substanzen, wofern das wesentliche Sein zur Substanz gehört.[24]) Und wenn die Substanzen voneinander abgelöst sind, so wird es von den einen keine Wissenschaft geben, und die anderen werden kein Dasein haben. Ich verstehe aber unter Abgelöstsein, wenn weder dem Guten-an-sich der Begriff des Guten, nach diesem das Dasein des Guten zukommt. Denn das ist Wissenschaft eines jeglichen Dinges, wenn wir sein wesentliches Sein kennen. Und ebenso wie beim Guten verhält es sich bei dem übrigen, so daß, wenn es dem Guten nicht zukommt, gut zu sein, es auch dem Seienden nicht zukommt, seiend, und dem einen nicht, eins zu sein. Es sind aber gleichmäßig alle wesentlichen Sein oder keines; wenn also das Seiendes-sein nicht ist, dann auch sonst keines. Ferner, wem es nicht eigen ist, gut zu sein, das ist nicht gut.

Mithin ist notwendig das Gute und Gutsein und das Schöne und Schönsein eins, so oft es nicht einem anderen nach, sondern an sich und ursprünglich ausgesagt wird. Es genügt ja auch, wenn es hiermit seine Richtigkeit hat[25]), wenn auch keine Ideen sind, und das genügt vielleicht mehr, als wenn Ideen sind. Man sieht aber zugleich, daß, wenn solche Ideen sind, wie einige sagen, das Subjekt keine Substanz sein kann. Denn die Ideen

müssen zwar Substanzen sein, aber nicht als von einem Subjekt Ausgesagtes, weil sie sonst durch Teilnahme wären. Wie nun aus diesen Gründen ein jegliches selbst und das wesentliche Sein eines und dasselbe ist, nicht mitfolgend, so auch darum, weil jegliches wissen soviel ist als sein wesentliches Sein wissen, sodaß auch vom platonischen Standpunkte aus, wonach das Wesen ein Gemeinsames über dem einzelnen ist, beide ein Eines sein müssen. Vom mitfolgend Ausgesagten aber, wie gebildet oder weiß, kann man, weil es zweierlei bedeutet, nicht wahrheitsgemäß sagen, daß das wesentliche Sein mit ihm dasselbe ist. Denn weiß ist wem es mitfolgt und was mitfolgt, so daß in einer Weise das wesentliche Sein mit ihm dasselbe ist, in anderer nicht. Denn mit dem Menschen und dem weißen Menschen ist es nicht dasselbe, aber mit der Eigenschaft.

Die Ungereimtheit verrät sich aber auch, wenn man jedem von den wesentlichen Sein einen Namen gibt.[26]) Denn dann bekommt man zu dem einen ein anderes, z. B. zu dem wesentlichen Sein des Pferdes ein anderes wesentliches Sein des Pferdes. Jedoch was hindert, daß auch jetzt unmittelbar manches ein wesentliches Sein darstellt, wenn das wesentliche Sein Substanz ist? Und gewiß, nicht bloß eins sind Ding und Wesen, sondern auch ihr Begriff ist der nämliche, wie schon aus dem Gesagten erhellt. Denn das Einssein und das Eine ist nicht bloß mitfolgend eins. Auch ginge es, wenn sie verschieden wären, ins unendliche. Denn das eine wäre das wesentliche Sein des Eins, das andere das Eins, so daß es hier wieder dieselbe Bewandtnis hätte.

Daß nun bei den ersten seienden Dingen, die als Dinge an sich bezeichnet werden, das wesentliche Sein und das Ding eins und dasselbe ist, ist einleuchtend. Die sophistischen Gegengründe aber gegen diese These werden offenbar durch dieselbe Lösung erledigt, wie die Frage, ob Sokrates und Sokrates-sein dasselbe ist.[27]) Denn es trägt nichts aus, welche Beispiele man, sei es bei der Frage, sei es bei der Lösung verwendet.

Hiermit ist also erörtert, inwiefern das wesentliche Sein mit jeglichem dasselbe ist, und inwiefern nicht.

Siebentes Kapitel.

Von dem Werdenden aber wird das eine von Natur[28]), das andere durch Kunst, noch anderes durch Zufall. Alles Werdende aber wird durch etwas, aus etwas und etwas. Das Etwas aber meine ich nach jeder Kategorie; denn es wird entweder ein Dieses oder irgendwie groß oder irgendwie beschaffen oder irgendwo. Das natürliche Werden aber ist dasjenige, welches aus der Natur hervorgeht. Das woraus etwas wird, ist die von uns sogenannte Materie, das wodurch es wird, ein Naturding, das was es wird, ein Mensch oder eine Pflanze oder sonst etwas von dem, was wir vorzugsweise Substanz nennen. Alles aber was von Natur oder durch Kunst wird, hat Materie; denn jedes Werdende ist vermögend zu sein und nicht zu sein, das ist aber in einem jeden die Materie. Überhaupt aber ist Natur das Woraus, das Wonach — denn das Werdende, wie Pflanze oder Tier, hat Natur — und das Wodurch, nämlich die gleichartige als Form bezeichnete Natur; diese aber ist in einem andern; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen.[29])

So nur wird was durch die Natur zustande kommt; bei dem anderen Werden aber sagt man: das Ding wird hergestellt oder gemacht. Alles Machen aber kommt entweder von der Kunst oder von einer Kraft oder vom Denken. Einiges führt sich hier aber auch auf Zufall oder auf gutes Glück zurück, ähnlich wie beim natürlichen Werden. Denn auch in der Natur gibt es einiges, was wie aus Samen so auch ohne Samen entsteht. Doch hier-
1062b von später! Durch die Kunst aber wird, wessen Form in der Seele ist. Form aber nenne ich das wesentliche Sein eines Dinges und die erste Substanz.[30]) Denn auch das Konträre hat gewissermaßen dieselbe Form. Denn die Substanz der Privation ist die konträre Substanz, so z. B. die Gesundheit die Substanz der Krankheit; denn durch ihre Abwesenheit gibt sich die Krankheit kund, die Gesundheit aber ist der in der Seele und im Wissen enthaltene Begriff. Es wird ja das Gesunde auf Grund folgender Überlegung. Da das und das Gesundheit ist, so muß, soll etwas gesund werden, das und das sein, z. B. Ausgleich; um aber dieses zu erzielen, muß Wärme vorhanden sein. Und so denkt man immer weiter, bis

man die Erwägung bis auf ein Letztes durchgeführt hat, was man selber tun kann. Dann wird nun die hier einsetzende Bewegung, die auf die Heilung abzielt, ein Machen genannt. Und so gibt es sich gewissermaßen, daß aus Gesundheit Gesundheit und aus Haus Haus wird, aus dem Immateriellen das Materielle. Denn die Heilkunst und die Baukunst ist die Form der Gesundheit und des Hauses, ich verstehe aber unter immaterieller Substanz das wesentliche Sein. Bei diesem Vorgange des Werdens und der Bewegung wird aber das eine Denken genannt, das andere Machen, Denken diejenige Bewegung, die mit dem Prinzip und der Form anfängt, Machen dagegen die, die beim Ende des Denkens oder dem Schluß der Überlegung anfängt. Ebenso wird aber auch jedes Zwischenglied. Ich meine z. B.: soll einer gesund werden, so müssen seine Säfte ausgeglichen werden. Was ist das nun, Ausgleich der Säfte? Das und das. Dieser Ausgleich wird bewerkstelligt, wenn der Körper warm gemacht wird. Was ist aber das? Das und das. Dieses aber ist dem Vermögen nach in dem und dem enthalten. Das hat man nun in seiner Gewalt. So ist also das Machende und das, womit das Heilverfahren anfängt, wenn es künstlerisches Machen ist, die Form in der Seele, ist aber der Zufall im Spiele, so fängt es mit etwas an, was bei künstlerischem Machen immer Anfang des Machens sein kann, wie man beim Heilverfahren etwa mit der Erwärmung anfängt, diese aber durch Reibung bewirkt. Die Wärme im Körper ist also entweder ein Teil der Gesundheit oder hat etwas im Gefolge, was ein Teil der Gesundheit ist, oder es folgt ihr dies durch mehrere Mittelglieder, jenes Letzte aber ist das machende Prinzip auch für das, was in dieser Weise Teil der Gesundheit, des Hauses — man denke an die Steine — usw. ist.

So kann also, wie das Axiom sagt, nichts werden, wenn nicht schon etwas ist. Von einem Teil nun ist es handgreiflich, daß er schon sein muß; die Materie nämlich ist Teil; denn sie ist als Bestandteil im Werdenden und wird mit ihm. Aber es muß, so sagen wir jetzt, 1033a auch vom Begrifflichen, der Form, schon etwas sein. Wir geben aber aber auf beide Weisen an, was die ehernen Kreise sind, wir nennen die Materie und sagen, sie sind Erz, und die Form und sagen, sie sind eine solche Figur.

Und das ist die erste Gattung, in die man sie setzt; der eherne Kreis aber*) schließt in seinem Begriffe noch die Materie ein.

Dasjenige aber, woraus als Materie einiges wird, wird ihm nicht als Name gegeben, wenn es geworden ist, sondern es bekommt eine von der Materie abgeleitete Bezeichnung; die Bildsäule z. B. nennt man nicht Stein, sondern steinern. Einem Menschen aber, der genest, wird nicht die Bezeichnung von dem gegeben, woraus oder wovon er genest. Der Grund davon ist, daß alles aus der Privation und dem Subjekte wird, das wir die Materie nennen; es wird z. B. sowohl der Mensch als der Kranke gesund. Man sagt aber vielmehr, daß etwas aus der Privation wird, z. B. daß einer aus einem Kranken ein Gesunder wird, und nicht, aus einem Menschen. Darum wird der Gesunde nicht krank genannt, wohl aber Mensch und gesunder Mensch. Wo aber die Privation verborgen und ohne Namen ist, wie beim Erz der Mangel einer Figur, bei Steinen und Holz der des Hauses, da scheint das Werdende aus diesen zu werden, wie im obigen Falle der Gesunde aus dem Kranken. Wie darum im genannten Falle das Gewordene nicht den Namen dessen erhält, woraus es geworden, so wird hier die Bildsäule nicht Holz genannt, sondern man nennt sie mit Umbildung des Wortes hölzern, und ebenso nennt man sie ehern, nicht Erz, steinern, nicht Stein, und das Haus hau-steinern, nicht Hausteine. Denn wenn man genau zusieht, so wird man nicht einmal einfachhin sagen, daß die Bildsäule aus Holz oder das Haus aus Steinen wird, da das Werdende so werden muß, daß das, woraus es wird, sich verändert und nicht bleibt. Aus diesem Grunde also drückt man sich in der eben angegebenen Weise aus.

Achtes Kapitel.

Da aber das Werdende durch etwas wird, worunter ich das verstehe, wovon der Anfang des Werdens kommt, und aus etwas, und als solches gelte nicht die Privation, sondern die Materie; denn wir haben schon angegeben, wie wir dies meinen; und das, was es wird, nämlich eine

*) Z. 4 δὴ st. δὲ auf Grund des Sinnes und nach Bessarion.

Kugel oder ein Kreis oder sonst etwas —, so macht man so wenig wie das Subjekt, das Erz, ebensowenig die Kugel anders als mitfolgend, weil die eherne Kugel Kugel ist, und man jene macht. Denn ein Dieses machen heißt überhaupt aus dem Subjekt ein Dieses machen. Ich meine, das runde Erz machen heißt nicht die Rundheit oder die Kugel machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form in einem anderen. Denn machte man sie, so machte man sie aus etwas anderem; denn das war vorausgesetzt. 1033b
Z. B. eine eherne Kugel machen, geschieht so, daß man 10
aus dem da, was Erz ist, das da macht, was Kugel ist. Macht man nun auch dieses selbst, so wird man es offenbar ebenso machen und die Entstehungen gehen ins Endlose. So sieht man also, daß weder die Form, oder wie man sonst die Bildung des Sinnlichen nennen will, wird oder ein Werden hat, noch das wesentliche Sein; denn Form und Wesenheit werden in einem anderen durch Kunst oder von Natur oder durch eine Kraft. Aber man macht, daß die eherne Kugel ist. Man macht sie nämlich aus Erz und Kugel, indem man in diesen be- 20
stimmten Stoff die Form hineinbringt, und so dann die eherne Kugel da ist. Wenn es aber ein Werden des Kugelseins überhaupt gäbe, so müßte dabei etwas aus etwas werden. Denn das Werdende wird immer teilbar sein und das von ihm das, das aber das sein müssen, ich meine, das eine Materie, das andere Form. Ist nun Kugel diejenige Figur, deren Oberfläche von der Mitte gleich weit absteht, so wird von ihr ein Teil dasjenige sein, woran das zu Machende gemacht wird, das andere das, was an jenem gemacht wird, und das Ganze ist das 30
Gewordene, nämlich die eherne Kugel. Aus dem Gesagten geht also hervor, daß das, was man unter Form oder Substanz versteht, nicht wird, sondern die nach ihr benannte Vereinigung, und daß alles Gewordene Materie enthält und teils Materie, teils Form ist.

Gibt es nun eine Kugel außer und neben den sinnenfälligen Kugeln oder ein Haus getrennt von den Bausteinen, oder würde, falls dem so wäre, nicht einmal ein Dieses werden? Die Form bezeichnet vielmehr eine Qualität, ein Dieses und ein Bestimmtes ist sie nicht, 40
sondern man macht und erzeugt aus einem Diesen ein Solches, und ist es erzeugt, so ist es ein solches Dieses.

Das ganze Dieses aber, Kallias oder Sokrates, ist wie diese einzelne eherne Kugel, der Mensch aber oder das Tier wie die eherne Kugel im allgemeinen. Bezüglich der idealen Ursache, wie einige die Ideen nennen, leuchtet also ein, daß wenn überhaupt solche neben den Einzeldingen bestehen, sie für das Werden und die Substanzen nichts nützt; und sie brauchen wenigstens aus diesen Gründen keine selbständigen Wesen zu sein.

Bei manchem liegt es auch am Tage, daß das Erzeugende von derselben Beschaffenheit ist wie das Erzeugte, zwar nicht dasselbe und eins der Zahl nach, sondern der Art nach, wie dies z. B. bei den Naturdingen der Fall ist; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen; es müßte denn etwas gegen die Natur werden, z. B. ein Pferd einen Maulesel erzeugen. Aber auch hier liegt die Sache ebenso. Denn was beim Pferd oder Esel gemeinsam wäre, diese nächste Gattung, hat keinen eigenen Namen, es würde aber wohl beides sein, wie es der Maulesel wirklich ist.

Man sieht demnach, daß man gar nicht nötig hat, eine Idse (εἶδος) als Vorbild aufzustellen — denn für die Naturdinge könnte man sie am ehesten fordern, denn sie sind am meisten Substanzen —, sondern es hinreicht, wenn das Erzeugende hervorbringt und Ursache der Form (εἶδος) in der Materie ist. Das Ganze aber nun, diese so beschaffene Form in diesem Fleisch und Bein, ist Kallias und Sokrates; und verschieden ist es durch die Materie, denn sie ist verschieden, dasselbe aber der Art (εἶδος) nach; denn die Art ist unteilbar.[31])

Neuntes Kapitel.

Man könnte aber fragen, warum einiges, wie die Gesundheit, nicht nur durch Kunst, sondern auch durch Zufall wird, anderes, wie ein Haus, dagegen nicht. Es kommt daher, daß die Materie, die bei der Entstehung der Kunstprodukte den Ausgangspunkt des Machens und Werdens bildet, und in der ein Teil des Dinges enthalten ist, teils fähig ist, sich selbst zu bewegen, teils nicht, und im ersteren Falle ist sie teils imstande, sich auf eine bestimmte Weise zu bewegen, teils ist sie unvermögend dazu; denn manches vermag sich zwar von selbst zu be-

wegen, aber nicht in der und der Weise, sodaß es z. B. tanzen könnte. Was nun eine solche Materie hat, z. B. die Steine, kann in der einen Weise nicht bewegt werden außer durch andere, in der anderen aber wohl, und mit dem Feuer ist es ebenso. Daher wird es nicht ohne Hilfe des Knnstbegabten zustande kommen, das andere wohl. Denn es wird durch solches nicht Kunstbegabte bewegt werden; doch muß letzteres selbst bewegt werden können, sei es durch anderes nicht Kunstbegabte, sei es so, daß von ihm selbst ein Teil den anderen bewegt.

Aus dem Gesagten sieht man auch, daß gewissermaßen alles aus Gleichnamigem wird wie die Naturdinge, oder aus einem gleichnamigen Teil; wie z. B. das Haus aus einem Hause oder durch den Verstand wird — denn die Kunst ist die Form —; oder es wird etwas aus einem Teil oder solchem, was einen Teil in sich enthält, vorausgesetzt, daß es nicht mitfolgend wird. Denn das, was an sich die erste Ursache des Machens ist, ist ein Teil. Denn die Wärme in der Bewegung (des Reibens) macht die Wärme im Körper, und diese ist die Gesundheit oder ein Teil; oder es folgt der Bewegung ein Teil der Gesundheit oder die Gesundheit selbst, weshalb man auch sagt, sie macht sie; denn das macht die Gesundheit, dem Wärme nachfolgt oder mitfolgt. Es ist darum wie bei den Schlüssen das Prinzip von allem die Substanz. Denn wie die Schlüsse ausgehen von dem „Was ist es", so hier das Werden. Aber auch mit den Naturdingen verhält es sich ähnlich wie hiermit. Denn einerseits bringt der Same hervor, wie der Meister das Werk. Denn er hat potenziell die Form in sich, und das, wovon der Same kommt, ist irgendwie gleichnamig. Denn man darf nicht verlangen, daß alles wird wie Mensch aus Mensch; denn auch Weib wird aus Mann; deshalb wird kein Maulesel aus Maulesel;[32]) übrigens gilt dies Gesetz nur dann, wenn kein Verderbnis vorliegt. Was aber andrerseits wie dort zufällig entsteht, dessen Materie kann sich von selbst so bewegen, wie der Same bewegt; sonst kann es nur aus seinesgleichen werden.[33])

Diese Gründe zeigen aber nicht bloß von der Substanz, daß die Form nicht wird, sondern sie gelten gemeinsam von allem Ersten, wie Quantität, Qualität und den anderen Kategorien. Denn wie die eherne Kugel

wird, aber nicht die Kugel oder das Erz, und wie es mit dem Erz geschieht, wenn es wird — denn immer muß die Materie und die Form vorher da sein —, so geschieht es nicht bloß mit dem Was ist es, sondern auch mit der Qualität, der Quantität und den anderen Kategorien. Denn es wird nicht die Beschaffenheit, sondern das so beschaffene Holz, und nicht die Größe, sondern das so große Holz oder Tier. Nur ist, wie man hieraus entnehmen kann, bei der Substanz das Eigentümliche, daß eine andere, in Wirklichkeit seiende Substanz präexistieren muß, die sie hervorbringt, z. B. ein Tier, wenn ein Tier wird, dagegen eine Qualität oder Quantität braucht nicht vorher vorhanden zu sein, außer der bloßen Potenz nach.

Zehntes Kapitel.

Da aber die Definition ein Begriff ist und jeder Begriff Teile hat und der Teil des Begriffes zu dem Teil des Dinges in demselben Verhältnisse steht, wie der ganze Begriff zum ganzen Ding, so ist nun die weitere Frage, ob der Begriff der Teile in dem Begriffe des Ganzen enthalten sein muß oder nicht.[84]) Denn in einigen Begriffen finden sich die Teile vor, in anderen nicht. Denn der Begriff des Kreises enthält nicht den Begriff der Kreisabschnitte, wohl aber der der Silbe den der Buchstaben, und doch zerfällt der Kreis gerade so in die Kreisabschnitte wie die Silbe in die Buchstaben. Und wenn ferner die Teile früher sind als das Ganze, der spitze Winkel aber ein Teil des rechten und der Finger ein Teil des Sinnenwesens ist, so würde der spitze Winkel früher sein als der rechte und der Finger früher als der Mensch. Doch scheinen vielmehr diese früher zu sein. Denn man gibt nach ihnen den Begriff der Teile an, und auch mit Rücksicht auf die gegenseitige Abhängigkeit des Seins sind sie das Erste.

Doch wird etwa Teil vielfach ausgesagt und bedeutet in einer Weise das, was das Ganze nach der Größe mißt. Aber wir wollen diese Bedeutung beiseite lassen und zusehen, woraus die Substanz als ihren Teilen besteht.
1035a Wenn nun das eine Materie, das andere Form und wieder ein anderes das Kompositum aus ihnen ist, und alle drei, Materie, Form und Kompositum, Substanz sind, so kann

in einer Weise auch die Materie Teil von etwas genannt werden, in anderer Weise kann sie das nicht, sondern nur dasjenige, was Bestandteil des Formbegriffs ist. So ist das Fleisch kein Teil der Hohlheit — es sei nämlich das Fleisch die Materie, an welcher sie vorkommt —, aber Teil der Hohlnasigkeit; und das Erz ist Teil der ganzen Bildsäule, aber kein Teil der als Form gemeinten Bildsäule. Denn die Form muß angegeben werden, insofern ein Ding die Form hat, das Materielle aber kann nie an sich ausgesagt werden.[35]) Daher enthält der Begriff des Kreises nicht den der Kreisabschnitte, aber der der Silbe den der Buchstaben; denn die Buchstaben sind Teile des Formbegriffes und nicht Materie, die Kreisabschnitte aber sind Teile als Materie, an welcher die Form vorkommt, dabei freilich der Form näher stehend als Erz, wenn die Rundheit sich dem Erz einbildet. In gewisser Weise aber sind auch nicht alle Buchstaben einer Silbe in ihrem Begriffe enthalten, z. B. nicht diese Buchstaben im Wachs oder die gesprochenen Buchstaben in der Luft; denn diese sind auch schon Teil der Silbe als sinnliche Materie. Wenn nämlich auch die Linie aufhört zu sein, sobald sie in ihre Hälften zerlegt wird, oder der Mensch, wenn er sich in Knochen, Sehnen und Fleisch auflöst, so bestehen sie darum doch nicht aus diesen Bestandteilen wie aus Teilen der Substanz, sondern wie aus der Materie, und sind dieselben auch Teile des Konkretums, so doch nicht der Form und dessen, worauf der Begriff geht; darum gehören sie auch nicht in die Begriffe hinein. Bei einigem also werden solche Teile im Begriffe des Ganzen stehen, bei anderem gehören sie nicht hinein, wenn nicht das Zusammengenommene gemeint ist. Denn darum besteht einiges aus diesen Teilen wie aus Prinzipien, worein es beim Vergehen sich auflöst, anderes nicht. Was also Form und Materie zusammengenommen ist, wie das Hohlnasige oder der eherne Zirkel, solches löst sich in materielle Teile auf und hat an der Materie einen Teil von sich; was aber nicht mit der Materie verbunden ist, sondern ohne Materie besteht, wessen Begriff nur auf die Form geht, solches löst sich nicht auf, entweder überhaupt nicht, oder doch nicht so. So ist denn für das Erstere das unter ihm Begriffene Prinzip und Teil, für die Form aber ist dieses weder

Teil noch Prinzip.[36]) Und deshalb löst die tönerne Statue sich in Ton auf, die Kugel in Erz, Kallias in Fleisch und Knochen und auch der Kreis in die Kreisabschnitte. Denn er ist etwas, was mit der Materie zusammen-
1035b genommen ist. Denn der Kreis schlechthin und der konkrete Kreis führen ihren Namen nur im homonymen Sinne, weil die konkreten Kreise keinen eigenen Namen haben.

Hiermit ist das Wahre zwar schon angegeben, doch wollen wir es noch deutlicher darlegen, indem wir die
10 Sache noch einmal wiederholen.

Die Teile des Begriffs und das, worauf der Begriff zurückgeführt wird, ist früher als er selbst, entweder alles oder einiges. Aber der Begriff des rechten Winkels wird nicht auf den Begriff des spitzen zurückgeführt, sondern der des spitzen auf den des rechten. Denn wer den spitzen Winkel definiert, verwendet dazu den rechten: ein spitzer Winkel ist nämlich kleiner als ein rechter. Ebenso verhalten sich Kreis und Halbkreis zueinander. Der Halbkreis wird durch den Kreis definiert und der
20 Finger durch das Ganze: der Finger ist nämlich der so und so beschaffene Teil des Menschen. Was demnach als Materie Teil ist und worein ein Ding als in seine Materie zerlegt wird, das ist später, dagegen die Teile des Begriffes und der begrifflichen Substanz sind früher, entweder alle oder einige. Da aber die Seele der lebendigen Wesen — denn das ist die Substanz des Lebendigen — die begriffliche Substanz und die Form und das wesentliche Sein dieses so und so beschaffenen Körpers ist — kann doch kein Glied, richtig definiert, ohne seine Ver-
30 richtung definiert werden, die wieder nicht ohne sinnliches Vermögen bestehen kann —, so sind die Teile der Seele, entweder sämtlich oder zum Teil, früher als das ganze Lebewesen, und so ist es dann auch mit allem anderen.[37]) Der Leib aber und seine Teile sind später als diese Substanz, und in diese Teile als in die Materie wird nicht die Substanz zerlegt, sondern das Ganze. Diese Teile nun sind in einem Sinne früher als das Ganze, in anderem Sinne nicht. Denn vom Ganzen getrennt können sie nicht bestehen: Finger eines sinnlichen Wesens ist
40 der Finger nicht in jedem Falle, vielmehr ist der tote es nur noch dem Namen nach. Einige Teile aber sind gleichzeitig, alle Hauptteile nämlich und der Teil, der

erstes Substrat der begrifflichen Substanz ist, wie vielleicht Herz oder Gehirn; denn es ist ganz gleich, welches von beiden es ist.[38]) Der Mensch aber, das Pferd und was sonst vom Einzelnen, aber als Allgemeines, ausgesagt wird, ist nicht die Substanz (die Form), sondern ein Kompositum aus diesem bestimmten Begriffe und dieser bestimmten Materie im allgemeinen (oder als Art), Sokrates aber ist schon Einzelwesen aus der letzten (individuellen) Materie, und ebenso ist es mit den anderen Individuen. So ist denn die Materie zwar ein Teil sowohl des εἶδος — mit εἶδος aber meine ich das wesentliche Sein (die Art, nicht die Form allein) —, als auch des (individuellen) Kompositums aus der Form und der Materie selbst.[39]) Aber Teile eines Begriffes sind nur die Teile des εἶδος (Art), der Begriff aber ist Begriff des Allgemeinen; denn Kreissein und Kreis, Seelesein und Seele ist dasselbe.[40]) Vom Ganzen aber, z. B. von diesem Kreise, einem sinnlichen oder intelligibeln einzelnen Kreise — intelligible Kreise sind mir nämlich die mathematischen, sinnliche solche wie die aus Erz und Holz —, von solchen also gibt es keine Definition mehr, sondern sie werden durch das Denken oder die Wahrnehmung erkannt. Verschwinden*) sie aber aus der aktuellen Anschauung, so weiß man nicht, ob sie sind oder nicht, immer aber werden sie nach dem allgemeinen Begriff genannt und erkannt, die Materie aber ist an sich unerkennbar. Die Materie ist aber teils sinnlich, teils intelligibel, sinnlich wie Erz, Holz, überhaupt alle bewegte Materie, intelligibel, die im Sinnlichen vorhandene, nicht insofern es sinnlich ist, von welcher Art das Mathematische ist.[41])

Hiermit ist nun erörtert, wie es sich mit dem Ganzen und dem Teil und dem Früheren und dem Späteren verhält. Wenn aber die Frage gestellt wird, ob der rechte Winkel, der Kreis und das Tier früher ist, oder die Teile, in die sie zerfallen und aus denen sie bestehen, so ist zu erwidern, daß sie sich nicht einfach beantworten läßt. Denn wenn die Seele das Lebewesen oder das Lebendige ist oder die Seele von jedem jedes,**) und

*) Z. 6 ἀπολθόντες nach A b u. E.

**) Z. 17 ἡ ψυχὴ ζῷον ἢ ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἡ ἑκάστου.

im gleichen Kreis Kreissein ist und rechter Winkel rechter-Winkel-sein und die Substanz des rechten Winkels, so muß man allerdings etwas im Vergleich mit etwas später nennen, z. B. im Vergleich mit den Teilen im Begriff und den Teilen eines einzelnen rechten Winkels. Denn sowohl der materielle rechte Winkel als der in individuellen Linien dargestellte ist später. Der immaterielle aber ist zwar später als die Teile des Begriffs, dagegen früher als die Teile im Einzelding. Eine einfache Antwort aber läßt sich nicht geben. Ist aber die Seele etwas anderes und nicht das Lebewesen, so muß man auch dann einige Teile als früher bezeichnen, andere nicht, wie angegeben worden.

Elftes Kapitel.

Mit Recht wird aber auch gefragt, welche Teile zur Art, und welche vielmehr zu dem konkreten Ding gehören.[42]) Denn es ist, solange man das nicht weiß, nicht möglich, ein Ding zu definieren; die Definition trifft ja das Allgemeine und die Art. So lange demnach unbestimmt bleibt, welche Teile materiell sind und welche nicht, muß auch der Begriff des Dinges unbestimmt bleiben.

Bei allem nun, was sich offenbar in spezifisch verschiedenen Materien verwirklicht, wie der Kreis sich dem Erz, Stein und Holz einbildet, scheint es am Tage zu liegen, daß Erz und Stein keinerlei Bestandteil der Substanz des Kreises sind, indem er davon abgetrennt wird. Was man aber nicht getrennt zu sehen bekommt, kann
1036b zwar ganz wohl sich ebenso verhalten, gerade wie wenn es nur Kreise aus Erz zu sehen gäbe — denn das Erz wäre trotzdem kein Teil des Wesens —, doch fällt es einem schwer, in Gedanken davon zu abstrahieren. Die menschliche Spezies z. B. tritt immer in Fleisch, Knochen und dergleichen Teilen auf. Sind das nun auch Teile der Spezies und des Begriffs, oder sind sie es nicht, sondern Teile der Materie, und sind wir nur darum nicht imstande, den Begriff davon zu trennen, weil er sich nicht auch in anderen Stoffen verwirklicht?

Da aber die Trennung möglich zu sein scheint, und man nur nicht weiß, wann, so erheben manche daraufhin

bei Kreis und Dreieck ein Bedenken, als ob man sie auch nicht durch die Linie und das Stetige definieren dürfte, sondern sie so bestimmen mußte, als wäre die Linie und das Stetige von derselbe Art wie Fleisch und Knochen beim Menschen und Erz und Stein bei einer Bildsäule, und sie führen alles auf die Zahlen zurück und behaupten, der Begriff der Linie sei der Begriff der Zwei. Und von den Vertretern der Ideenlehre setzen die Einen die Zweiheit, die Anderen die begriffliche Form der Linie als Linie-an-sich. Denn nach ihnen ist beim einen, wie z. B. bei der Zweiheit, Form und wessen die Form dasselbe, dagegen bei der Linie nicht. Da ergibt sich also die Folge, daß vieles eine Art hätte, was offenbar eine verschiedene Art hat, eine Konsequenz, die nicht minder die Pythagoreer treffen mußte, und daß man das Eins als subsistierende Form von allem setzen und das andere von der Form ausschließen könnte, wo dann alles eins sein müßte.[43]) Daß also die Aufstellung der Begriffsbestimmungen Schwierigkeiten bietet, und worin die Schwierigkeit liegt, haben wir hiermit erklärt.

Es ist also ein vergebliches Bemühen, alles in der angegebenen Weise auf rein Ideelles zurückzuführen und der Materie zu entkleiden. Denn manches ist vielleicht ein Dieses in Diesem oder Dieses mit diesem Verhalten. Und der Vergleich mit dem Lebewesen, den der jüngere Sokrates[44]) zu machen pflegte, stimmt nicht. Denn er führt von der Wahrheit ab und verleitet zu der Meinung, es könne der Mensch ohne seine körperlichen Teile sein wie ein Zirkel ohne das Erz. Allein das ist nicht das Gleiche. Denn das Lebewesen ist etwas Sinnliches und kann nicht ohne die Bewegung definiert werden und darum auch nicht ohne ein bestimmtes Verhalten der Teile. Denn die Hand ist nicht in allen Fällen Teil des Menschen, sondern nur wenn sie ihre Verrichtung wahrnehmen kann, also die belebte Hand; nicht belebt ist sie kein Teil.

Warum sind aber beim Mathematischen die Begriffe der Teile nicht Teil vom Begriffe des Ganzen, warum z. B. die Halbkreise keine Teile vom Begriffe des Kreises? Das Mathematische ist doch nichts Sinnliches. Oder macht dies hier keinen Unterschied? Denn Materie hat auch einiges, was nicht sinnlich ist. Es hat nämlich auch 1037a

alles das eine gewisse Materie, was nicht für sich selbst wesentliches Sein und Art ist, sondern ein einzelnes Dieses. Und so werden die gedachten Stücke zwar nicht Teile des Zirkels im allgemeinen sein, wohl aber der einzelnen Zirkel, wie vorhin erklärt wurde; denn die Materie ist teils sinnlich, teils intelligibel.[45])

Man sieht aber auch, daß die Seele die erste Substanz ist, der Leib Materie, der Mensch aber oder das Sinnenwesen das Kompositum aus Leib und Seele wie aus einem Allgemeinen. Sokrates aber und Koriskus ist, wenn die Seele zweierlei ist, auch zweierlei, sodaß die einen es als Seele,[46]) die anderen es als das Ganze bezeichnen werden; ist sie aber nur eines, so ist es diese Seele und dieser Leib, also wie vorhin im allgemeinen, so jetzt im einzelnen.

Ob es aber außer der Materie dieser Substanzen noch eine andere gibt und man noch eine andere Substanz als sie aufzusuchen hat, wie Zahlen und dergleichen, ist später zu untersuchen. Eben deswegen bemühen wir uns ja auch, an dieser Stelle über die sinnlichen Substanzen Bestimmungen zu geben, obschon es eigentlich Aufgabe der Physik und der zweiten Philosophie ist, die sinnlichen Substanzen zu betrachten. Denn der Naturphilosoph muß nicht nur die Materie kennen, sondern auch und mehr noch die begriffliche Substanz.[47]) Bezüglich der Definitionen aber und der Frage, in welcher Weise das in dem Begriff Enthaltene Teil ist, und warum die Definition einen Begriff bildet — denn daß das Ding eines ist, liegt am Tage; das Ding aber, das aus Teilen bestehende, ist durch etwas eins —, haben wir später (K. 12 und VIII, 6) das Nötige zu ermitteln.

Was also das wesentliche Sein ist, und wie es an und für sich ausgesagt wird, ist nunmehr allgemein und von allem erklärt, auch warum die Teile des Definierten bald im Begriff des wesentlichen Seins stehen, bald nicht, und daß in dem Begriffe der Substanz die Teile der Materie nicht vorkommen dürfen, da sie keine Teile von ihr (der Form), sondern von der ganzen Substanz sind, von welch letzterer es gewissermaßen einen Begriff gibt und nicht gibt. Denn mit ihrer (individuellen) Materie zusammengenommen hat sie keinen, da die Materie ein Unbestimmtes ist, wohl aber hat sie einen auf Grund der ersten Sub-

stanz (der Form), wie z. B. der Mensch auf Grund der Seele. Denn die Substanz ist die in der Materie befindliche Form, und der Verein ihrer und der Materie heißt dann auch Substanz; eine solche Form ist z. B. die Hohlheit; denn aus ihr und der Nase konstituiert sich die hohlnasige Nase und die Hohlnasigkeit; denn sonst hätten wir die Nase zweimal in den konstitutiven Teilen. In der ganzen Sustanz aber, wie einer hohlen Nase oder im Kallias, wäre auch die (individuelle) Materie eingeschlossen. Auch wurde gezeigt, daß das wesentliche Sein und*) das 1037b
Einzelding manchmal dasselbe ist, wie bei den ersten Substanzen, z. B. Schiefheit und Schiefheit-sein, wenn sie eine erste Substanz ist. Mit erster Substanz meine ich, daß sie nicht ausgesagt wird, wie was in einem anderen als materiellem Substrate**) vorkommt. Was aber als Materie oder als mit ihr Zusammengefaßtes gemeint ist, ist nicht dasselbe,[48]) auch nicht was mitfolgend eins ist, wie Sokrates und gebildet; denn solches ist mitfolgend dasselbe.

Zwölftes Kapitel.

Jetzt aber wollen wir zuerst von der Definition handeln, soweit es in der Analytik unterblieben ist.[49]) Denn die dort aufgeworfene Frage ist förderlich für die Untersuchung über die Substanz. Ich meine die Frage, warum wohl dasjenige, dessen Begriff wir als eine Definition bezeichnen, eins ist, z. B. beim Menschen: zweibeiniges Sinnenwesen; denn das möge sein Begriff sein. Warum also ist dieses eines und nicht vieles, nämlich Sinnenwesen und Zweibeiniges?

Denn bei Mensch und weiß haben wir vieles, wenn das eine dem anderen nicht zukommt, eines, wenn das wohl der Fall ist und das Subjekt, der Mensch, die Eigenschaft hat; dann wird beides eins, und wir haben den weißen Menschen. Aber in jenem Falle hat eins am anderen nicht teil. Denn die Gattung scheint keinen Anteil an den Unterschieden zu haben, sonst hätte das nämliche Anteil am Entgegengesetzten, da die Differenzen, durch welche die Gattung sich besondert, entgegengesetzt

*) Z. 1 καί mit E.
**) Z. 4 ὕλῃ mit E.

sind. Aber auch wenn sie teil hat, gilt dasselbe für den Fall, daß mehrere Unterschiede sind, wie schreitend, zweibeinig, ungeflügelt. Denn warum ist das eins und nicht vieles? Doch nicht darum, weil es sich an einem findet. Denn so würde aus allen Akzidenzien eines.

Aber es muß doch alles, was in der Definition steht, eines sein. Denn die Definition ist ein einiger Begriff und geht auf die Substanz, sodaß sie Begriff eines Einigen sein muß. Denn auch die Substanz bezeichnet, wie wir dargetan, ein Einiges und ein Dieses.

Wir müssen aber zuerst wegen derjenigen Definitionen zusehen, die durch Teilung geschehen. Denn es gehört in die Definition nichts anderes als die erste Gattung und die Differenzen; die anderen Gattungen aber bestehen aus der ersten und den mit ihr zusammengenommenen Unterschieden; so ist die erste Gattung Sinnenwesen, die nächstfolgende zweibeiniges Sinnenwesen, dann kommt zweibeiniges, ungeflügeltes Sinnenwesen. Ebenso ist es, wenn
1038a ein Begriff durch mehrere Unterschiede bestimmt wird. Überhaupt aber macht es keinen Unterschied, ob der Begriff durch viele oder durch wenige Unterschiede bestimmt wird, und darum auch nicht, ob durch wenige oder zwei. Von diesen zweien aber ist das eine der Unterschied, das andere die Gattung, z. B. in der Bestimmung zweibeiniges Sinnenwesen ist Sinnenwesen Gattung, das andere der Unterschied. Wenn nun die Gattung nicht schlechthin existiert, getrennt von den Arten der Gattung, oder zwar existiert, aber nur als Materie — denn die Stimme ist Gattung und Materie, und die Unterschiede machen daraus die Arten, nämlich die Buchstaben —, so ist klar, daß die Definition der aus den Unterschieden bestehende Begriff ist.[50])

Man muß aber auch den Unterschied des Unterschieds auseinanderhalten; z. B. Unterschied des Sinnenwesens ist das Moment schreitend oder mit Füßen versehen, und nun muß man wieder den Unterschied von schreitendem Sinnenwesen, insofern es schreitet, wissen. Darum darf man das Schreitende nicht als geflügelt und ungeflügelt bezeichnen, wenn man richtig verfahren will — nur aus Ungeschicklichkeit kann man so einteilen —, sondern man muß es in solches, was gespaltene und ungespaltene Füße hat, einteilen. Damit bekommt man die Unterschiede des

Fußes. Denn die Gespaltenheit der Füße ist eine von den Weisen Füße zu heben. Und so muß man immer weiter gehen, bis man zu dem kommt, was keinen Unterschied mehr aufweist. Dann werden so viele Arten des Fußes sein als Unterschiede und so viele Arten der schreitenden Tiere als Unterschiede.

Wenn dem nun so ist, so muß offenbar der letzte Unterschied als die Substanz und die Definition des Dinges aufgestellt werden, wofern man nicht in den Begriffen öfters dasselbe sagen soll, was ja überflüssig ist. Und doch würde das geschehen; denn wenn man sagt: schreitendes, zweifüßiges Tier, so sagt man nichts anderes als: ein mit Füßen versehenes, mit zwei Füßen versehenes Tier, und wenn man auch das nach dem eigentümlichen Unterschiede unterscheidet, so wird man öfter dasselbe sagen, so oft als man Unterschiede aufstellt.

Wenn nun der Unterschied unterschieden wird, so wird einzig der letzte die Form und die Substanz sein; teilt man aber nach akzidentellen Unterschieden ein, unterscheidet z. B. das Schreitende in weiß und schwarz, so bekommt man so viele Unterschiede als Einteilungen.[51])

Man sieht also, daß die Definition der aus den Unterschieden bestehende Begriff ist, und zwar, wenn man richtig verfährt, der Begriff des letzten Unterschiedes.

Dies wird augenscheinlich, wenn man solche Definitionen umstellt, z. B. die von Mensch, und sagt: ein zweifüßiges, schreitendes Sinneswesen; denn das schreitend ist dann überflüssig, da schon zweifüßig angegeben ist. In der Substanz aber gibt es kein Nacheinander. Denn wie wäre hier das Früher und Später zu denken?

Soviel einstweilen über die Beschaffenheit der Definitionen, die durch Teilung der Gattung in Arten zustande kommen.

Dreizehntes Kapitel.

Indem aber die Untersuchung sich um die Substanz 1038b
bewegt, müssen wir auf die frühere Bestimmung über sie zurückkommen: als Substanz setzt man das Subjekt und das wesentliche Sein und ebenso das Kompositum aus ihnen und das Allgemeine. Von den zweien ist nun gehandelt worden, von dem wesentlichen Sein nämlich und von dem Subjekt, von welch letzterem erklärt wurde,

daß es zweifach Subjekt ist, als dieses, wie das Lebewesen Subjekt seiner eigentümlichen Eigenschaften ist, und als Materie, die Subjekt der Entelechie, der Wesensform ist.[52] Einigen scheint aber auch das Allgemeine ganz besonders Substanz zu sein und eben dieses Allgemeine als Prinzip gelten zu müssen; darum wollen wir hiervon handeln.

Es scheint nämlich unmöglich zu sein, daß irgend etwas allgemein Ausgesagtes Substanz sei.[53] Denn die erste Substanz ist dem Einzelwesen eigentümlich und etwas, was keinem andern zukommt, das Allgemeine aber ist ein Gemeinsames; denn das wird allgemein genannt, was mehreren Dingen zukommen kann. Wessen Substanz wäre dasselbe nun? Denn es wird entweder Substanz von allen sein, oder ist es auch nicht einmal von einem. Von allen kann es nicht Substanz sein. Wäre es aber Substanz von einem, so wird auch das andere dies sein. Denn wessen Substanz und wesentliches Sein eins ist, ist selbst eins. Ferner wird Substanz genannt, was nicht von einem Subjekte ausgesagt wird, das Allgemeine wird aber immer von einem Subjekte ausgesagt.[54]

Oder kann das Allgemeine vielleicht zwar nicht als wesentliches Sein gelten, wohl aber so in mehreren Dingen sein, wie Lebewesen in Mensch und Pferd? — Nun so gibt es offenbar einen Begriff von ihm, und es trägt auch nichts aus, wenn es nicht von allem, was zur Substanz gehört, einen Begriff gibt. Denn jenes Allgemeine wird gleichwohl Substanz von etwas sein, wie der Mensch Substanz des Menschen ist, in welchem er ist. Und so kämen wir wieder zu demselben Ergebnisse: die Substanz, Lebewesen, wäre Substanz von etwas, dem sie eigentümlich zukäme.

Ferner ist es unmöglich und widersinnig, daß das Dieses und die Substanz, falls sie Bestandteile hat, nicht aus Substanzen und dem Dieses, sondern aus Qualitativem bestehen soll. Denn dann wäre Nichtsubstanzielles und Qualitatives früher als die Substanz und das Dieses, was unmöglich ist; denn weder dem Begriffe noch der Zeit noch der Entstehung nach können die Eigenschaften früher sein als die Substanz; denn da wären sie trennbar.[55]

Ferner würde sich in Sokrates, der Substanz ist, noch eine Substanz finden, und er wäre also eine Substanz aus zweien. Und überhaupt, wenn der Mensch und das so

(individuell) Gemeinte Substanz ist, so folgt, daß nichts im Begriffe eines Dinges Enthaltene Substanz ist oder getrennt von den Einzeldingen oder in einem andern existiert, also z. B. daß es kein Sinnenwesen gibt neben den einzelnen Sinnenwesen und so überhaupt nichts von dem im Begriffe Enthaltenen.

Doch nicht bloß aus diesem Gesichtspunkte ergibt sich, daß nichts Allgemeines Substanz und nichts ge- 1039a
meinsam Ausgesagtes ein Dieses, sondern ein Solches bezeichnet — käme doch sonst abgesehen von vielem anderen 10
auch der dritte Mensch heraus —, sondern es erhellt auch noch auf folgende Weise. Eine Substanz kann sich unmöglich aus Substanzen als aktuellen Bestandteilen zusammensetzen. Denn was aktuell zwei ist, ist niemals aktuell eins, sondern wenn es potenziell zwei ist, wird es eins sein, wie z. B. das Doppelte aus zwei potenziellen Hälften besteht; denn die Aktualität entzweit. Wenn demnach die Substanz eins ist, kann sie nicht aus immanenten Substanzen bestehen, und in diesem Sinne hat Demokrit recht, wenn er sagt, es sei unmöglich, daß aus zweien 20
eins oder aus einem zwei werden. Er macht nämlich die unteilbaren Größen zu Substanzen. So ist denn klar, daß es sich auch mit den Zahlen so verhält, wenn die Zahl, wie manche behaupten, eine Verbindung von Einheiten ist; denn entweder ist die Zweizahl kein Einiges, oder sie hat keine aktuellen Einheiten.

Dieses Ergebnis unterliegt aber einem Bedenken. Kann die Substanz weder aus dem Allgemeinen zusammengesetzt sein, da dasselbe ein so Beschaffenes, aber kein Dieses bezeichnet, noch auch aus aktuellen Substanzen, so ist am 30
Ende jede Substanz unzusammengesetzt. Dann gibt es aber auch von keiner einen Begriff. Und doch urteilt jeder und wurde vorhin auch erklärt, daß entweder die Substanz allein oder doch an erster Stelle eine Definition hat; nun aber hätte auch sie keine, und so hätte denn nichts eine Begriffsbestimmung. Oder ist sie in einer Weise zusammengesetzt, in anderer nicht? Doch was wir meinen, wird aus dem Folgenden deutlicher werden.[56])

Vierzehntes Kapitel.

Aus eben diesem erhellt nun auch, was sich für die- 40
jenigen ergibt, welche die Ideen als Substanzen und als

getrennt setzen und gleichzeitig die Art aus Gattung und Unterschied bilden. Wenn nämlich die Arten (εἴδη) subsistieren und das Sinnenwesen im Menschen und im Pferde sich findet, so ist es entweder der Zahl nach eines und dasselbe oder ein anderes. Denn dem Begriffe nach ist es offenbar eines, da man in beiden Fällen von ihm denselben Begriff angibt. Gibt es nun einen Menschen-an-sich als ein Dieses und Getrenntes, so müssen auch seine Teile, Sinnenwesen und zweibeinig, ein Dieses bezeichnen und getrennt und Substanz sein. Wir bekommen also wirklich ein subsistierendes Sinnenwesen.[57])

Wenn nun das im Pferde und im Menschen vorhandene Sinnenwesen eines und dasselbe ist, wie du mit dir, wie kann das Eine in getrennten Wesen Eines sein, und warum kann dieses Sinnenwesen nicht auch getrennt von sich selbst sein? Dann, hat es teil am Zweifüßigen oder Vierfüßigen, so ergibt sich Unmögliches, da ihm, dem Einen und Dieses, Konträres zukäme; hat es aber nicht daran teil, wie wäre es zu nehmen, wenn man sagt, das Sinnenwesen ist zweibeinig oder mit Beinen versehen? Oder sollten wir etwa an eine Zusammensetzung, Berührung oder Mischung denken? Aber das sind ja lauter Ungereimtheiten.

Doch es sei in jedem ein anderes. Dann ist das, dessen Substanz Sinnenwesen ist, fast unendlich vieles; denn der Mensch ist nicht mitfolgend aus Sinnenwesen.[58]) — Ferner wird das Sinnenwesen-an-sich vieles sein; denn das in jedem enthaltene Sinnenwesen ist Substanz; denn jedes wird nicht nach einem anderen benannt. Wo nicht, so muß der Mensch aus jenem anderen sein, und jenes andere wäre seine Gattung.[59]) Und ferner wird alles, woraus der Mensch ist, Idee sein. Es ist aber unmöglich, daß etwas, was Idee des einen Dinges ist, Substanz des anderen Dinges sei; es müßte daher ein jedes, das als Art zu den sinnlichen Wesen zählt, Sinnenwesen-an-sich sein.[60]) — Ferner, woraus ist dieses, und wie kann es aus dem Sinnenwesen-an-sich*) sein? Und wie kann eben das Sinnenwesen, das Substanz ist, neben oder getrennt von dem Sinnenwesen-an-sich sein?[61])

Bei den sinnlichen Dingen aber stoßen wir außer

*) Z. 15 ζῴου st. ζῷον mit E.

den angeführten Widersprüchen noch auf größere. Wenn es daher unmöglich ist, daß es sich so verhalte, so leuchtet ein, daß es keine Ideen der Dinge gibt in der Weise, wie einige behaupten.

Fünfzehntes Kapitel.

Indem aber die Substanz als Konkretum von dem Begriff verschieden ist — ich meine, daß die Substanz das eine Mal der Begriff zusammen mit der (individuellen) Materie, das andere Mal der allgemeine Begriff ist —, so hat sie nach der ersten Bedeutung ein Vergehen, weil auch ein Entstehen, dagegen kann der Begriff nicht vergehen, weil auch nicht entstehen — denn nicht das Haus-sein entsteht, sondern das dieses-Haus-sein —, sondern ohne Entstehen und Vergehen sind die Begriffe und sind sie nicht; denn es ist gezeigt worden, daß niemand sie erzeugt oder macht.

Darum lassen sich auch die sinnlichen Einzeldinge weder definieren noch demonstrieren, weil sie Materie haben, deren Natur so beschaffen ist, daß sie sein und nicht sein kann; darum ist alles einzelne Sinnliche vergänglich. Wenn nun der Beweis auf das Notwendige geht und die Definition einen wissenschaftlichen Charakter hat, und so wenig wie die Wissenschaft bald Wissenschaft bald Unwissenheit sein kann — so beschaffen ist vielmehr die Meinung —, ebensowenig der Beweis oder die Definition solchen Wandel zuläßt — vielmehr hat man von dem, was sich verschieden verhalten kann, nur eine Meinung —, so ist klar, daß es von dem Genannten weder Definition noch Beweis gibt. Denn vom Vergehen der Dinge weiß der Inhaber des Wissens nichts, sobald sie seiner Wahrnehmung entzogen sind, und während die Begriffe sich in der Seele erhalten, so würde doch keine Definition und keine Demonstration mehr von den Dingen gelten. Darum darf man bei der Definition eines Einzelnen nicht vergessen, daß die zu dem Begriff gehörigen Dinge immer aufgehoben werden können; denn man kann sie nicht definieren.

Dann kann man aber auch keine Idee definieren. Die Idee ist ja, wie sie sagen, Einzelding und getrennt für sich. Denn der Begriff müßte aus Nennworten bestehen.

Nun kann aber der Definierende kein Nennwort machen; denn man würde es nicht verstehen; die vorhandenen Worte aber sind allem gemeinsam. Und so müßte die Benennung auch anderem zukommen. Wenn man z. B. dich definieren wollte, so würde man sagen: ein Sinnenwesen, das mager oder weiß oder sonst etwas ist, was auch ein anderer haben kann. Wollte man aber sagen, getrennt könnten zwar alle diese Prädikate Vielen zukommen, zugleich aber nur diesem, so wäre erstens zu erwidern, daß die Worte auch den beiden Teilen des Begriffes zusammen zukommen, z. B. zweibeiniges Sinnenwesen dem Sinnenwesen und dem zweibeinigen.[62]) Und das muß bei dem Ewigen sogar notwendig der Fall sein, da es früher als das Zusammengesetzte und Teil von ihm ist; ja, es ist sogar getrennt, wenn anders die Idee Mensch getrennt ist; denn entweder ist nichts getrennt, oder die beiden sind es; ist nun nichts getrennt, so kann die Gattung nicht neben den Arten bestehen; besteht sie aber so, dann auch der spezifische Unterschied. Auch sind Sinnenwesen und zweibeinig dem Sein nach früher; denn sie werden nicht auch ihrerseits aufgehoben, wenn Mensch es wird. Endlich sind sie es auch, wenn die Ideen aus Ideen bestehen; denn die Bestandteile sind weniger zusammengesetzt. Zweitens wird das, woraus die Idee besteht, auch von vielem ausgesagt werden müssen, z. B. Sinnenwesen und Zweifüßiges. Denn wie soll man sie sonst erkennen? Denn es wäre eine Idee, die unmöglich von mehr als einem Individuum ausgesagt werden könnte. Das meint man aber nicht, sondern an jeder Idee soll es eine Teilnahme geben.[63])

Wie nun gesagt, man merkt es nicht, daß man bei den ewigen Dingen keine Definition aufstellen kann. Man täuscht sich darüber aber besonders bei solchem, was einzig in seiner Art ist, wie Sonne oder Mond. Denn man fehlt nicht bloß durch die Hinzufügung von solchen Merkmalen, die wegbleiben können, ohne daß die Sonne aufhört Sonne zu sein, z. B. daß sie die Erde umkreist oder bei Nacht verschwindet, als wenn sie nicht mehr Sonne wäre, wenn sie still stände oder immer schiene — eine ungereimte Annahme, da Sonne eine Substanz bezeichnet —, sondern man gibt auch lauter Merkmale an, die einem zweiten Ding derselben Art zukommen

können; wenn nämlich eine zweite von der Art sich bildete, wäre offenbar sie Sonne. Der Begriff ist mithin 1040b gemeinsam,[64]) und doch war die Sonne ein Einzelwesen, nicht weniger wie Kleon oder Sokrates. Aber warum stellt denn auch niemand von den Anhängern der Ideenlehre die Definition einer Idee auf? Versuchte man es, so würde man sich von der Richtigkeit des eben Gesagten überzeugen.

Sechzehntes Kapitel.

Es leuchtet aber ein, daß von dem, was Substanz zu sein scheint, das meiste nur Potenz ist, namentlich z. B. die Teile der Tiere; denn kein Teil ist getrennt; sind sie aber getrennt, dann sind sie alle nur wie Materie, wie Erde, Feuer, Luft; denn kein Teil ist eins, sondern sie sind wie die Molken, die noch nicht gekocht und eins geworden sind.[65]) Besonders aber könnte man die Teile des Beseelten und der Seele für nahezu beides, aktuell und potenziell, halten, weil die ersteren ihre eigenen Bewegungen von einer Kraft in den Gelenken besitzen, weshalb einige Tiere noch fortleben, wenn sie zerschnitten werden.[66]) Aber trotzdem ist alles, was von Natur eins und zusammenhängend ist — nicht was durch Gewalt oder Zusammenwachsen[67]) eins ist; denn solches ist Verkümmerung —, nur potenziell.

Da aber das Eins in derselben Weise wie das Seiende ausgesagt wird und die Substanz von Einem eine, und dasjenige, dessen Substanz der Zahl nach eine ist, selbst der Zahl nach eines ist, so kann offenbar weder das Eins noch das Seiende Substanz der Dinge sein, so wenig wie das Element- oder Prinzipsein. Wir fragen vielmehr, welches nun das Prinzip sei, um es auf ein Bekannteres zurückzuführen. Hier ist nun zwar das Seiende und Eine eher Substanz als das Prinzip und das Element und die Ursache, aber auch sie sind es noch nicht, da auch sonst keinerlei Gemeinsames Substanz ist; denn die Substanz kommt keinem zu als ihr selbst und dem, was sie hat und dem sie zugehört. Auch würde das Eins nicht gleichzeitig in vielen Fällen vorhanden sein, das Gemeinsame aber ist gleichzeitig in vielen Fällen vorhanden.[68])

So sieht man denn, daß kein Allgemeines neben dem Singulären für sich besteht, und daß die Vertreter der Ideenlehre insofern recht haben, als sie die Ideen trennen, wenn anders sie Substanzen sind, insofern aber unrecht, als sie das Eins in Vielen als Idee setzen. Das tun sie aber, weil sie nicht anzugeben wissen, welches diese unvergänglichen Substanzen neben den singulären und sichtbaren sind. Sie lassen sie daher der Art nach dieselben wie das Vergängliche sein — denn diese Substanzen kennen wir —, Mensch-an-sich und Pferd-an-sich, indem sie zum Sinnlichen das Wort Ansich hinzufügen. Gleichwohl würden, meine ich, auch wenn wir die Gestirne nicht gesehen hätten, nichtsdestoweniger ewige Substanzen neben den uns bekannten existieren, so daß also auch, wenn wir nicht angeben könnten, welche es sind, doch wohl notwendig solche existieren müßten.[69])

Man sieht also, daß nichts allgemein Ausgesagtes Substanz ist und auch keine Substanz aus Substanzen besteht.

Siebzehntes Kapitel.

Als was aber und wie beschaffen die Substanz zu bezeichnen ist, das wollen wir noch einmal sagen, indem wir gleichsam einen anderen Anfang machen. Denn vielleicht werden wir auf diesem Wege auch über jene Substanz Aufschluß erhalten, die da getrennt von den Sinnendingen besteht. Da also die Substanz ein Prinzip und eine Ursache ist, so wollen wir von hier ausgehen.[70])

Wenn man nach dem Warum fragt, so will man immer wissen, warum einem Dinge etwas anderes zukommt. Denn wenn man fragt, warum der gebildete Mensch ein gebildeter Mensch ist, so will man entweder von dem Angegebenen (gebildeter Mensch) wissen, warum der gebildete Mensch es ist, oder etwas anderes. Die Frage nun, warum etwas es selbst ist, ist keine Frage. Denn das Daß und das Sein muß feststehen, ich meine z. B., daß der Mond sich verfinstert. Warum aber etwas es selbst ist, z. B. warum der Mensch Mensch oder der Gebildete gebildet ist, dafür gibt es bei allem nur eine Erklärung und nur einen Grund, man müßte denn sagen, ein jedes Ding sei sich selbst gegenüber unteilbar, womit der Begriff der Einheit ausgesprochen wäre. Aber das

gilt überall, und damit ist man rasch fertig. Dagegen kann man fragen: warum ist der Mensch ein sinnliches Wesen von der und der Beschaffenheit? Dann sieht man aber, daß man nicht fragt, warum wer ein Mensch ist, Mensch ist. Man fragt mithin, warum etwas einem anderen zukommt — daß es ihm aber zukommt, muß feststehen; denn sonst heißt die Frage nichts —, z. B. warum donnert es? Darum weil ein Schall in den Wolken entsteht. Denn so wird etwas von etwas anderem gefragt. Und warum ist das da, z. B. Ziegel und Steine, ein Haus? Man sieht also, daß man nach der Ursache fragt — und das ist logisch ausgedrückt das wesentliche Sein —, welche bei manchem das Weswegen ist, wie etwa bei einem Hause oder Bette, bei anderem aber das erste Bewegende; denn auch das ist Ursache. Aber nach einer solchen Ursache fragt man beim Entstehen und Vergehen, nach der anderen beim Sein.

Das Gefragte ist aber besonders in dem Falle verborgen, daß das eine nicht von dem anderen ausgesagt wird — man fragt z. B., warum*) der Mensch ist —, 1041b weil man einfach spricht und nicht unterscheidet: dieses**) jenes. Man muß also in der Frage die Teile gesondert nennen, sonst kommt etwas heraus, was ebensowohl keine Frage wie eine Frage ist. Da aber das Sein als Gegebenes gelten muß, so ist offenbar die Frage nach dem Warum von der Materie gemeint, man fragt z. B. von dem und dem, warum es ein Haus ist, und darauf ist die Antwort, weil es das und das ist, womit das Haus-sein gegeben war. Oder man fragt, warum der und der ein Mensch ist, oder warum es dieser Körper ist, der das und das an sich hat. Man fragt also nach der Ursache der Materie, und das ist die Form, durch welche sie ein Was ist, und diese Form ist die Substanz.

Man sieht also, daß es bei den einfachen Substanzen kein Fragen und kein Lehren gibt, sondern eine andere Weise der Erforschung.[71])

Was aber so aus etwas zusammengesetzt ist, daß das Ganze eins ist, aber nicht so wie ein Haufe, sondern wie

*) Z. 1 διὰ τί nach einer vom Kodex E aufbewahrten Variante.

**) Z. 2 τάδε τόδε mit Auslassung des ἢ, nach Ab.

eine Silbe, hat als Ganzes ein eigenes Sein.[72]) Denn die Silbe ist nicht die Buchstaben und ba nicht dasselbe wie b und a, auch ist das Fleisch nicht Feuer und Erde. Denn nach der Auflösung ist das eine, Fleisch und Silbe, nicht mehr vorhanden, wohl aber die Buchstaben und Feuer und Erde. Die Silbe ist also etwas; nicht bloß die Buchstaben, der Selbstlaut und der Mitlaut, sondern noch etwas anderes; und das Fleisch ist nicht bloß Feuer und Erde, oder Warmes und Kaltes, sondern noch etwas anderes. Soll nun die Annahme gelten, daß auch dieses andere entweder Element ist oder aus Elementen besteht, so wiederholt sich, wenn es Element ist, der gegebene Fall: aus ihm und Feuer und Erde und noch etwas anderem wird das Fleisch bestehen, so daß es ins endlose fortginge. Besteht es aber aus Element, dann selbstverständlich nicht aus einem, sondern aus mehreren als es selbst, und so kehrt auch hier der gleiche Fall wieder, wie bei dem Fleisch und der Silbe.

Jenes andere scheint daher etwas vom Elemente Verschiedenes und die Ursache davon zu sein, daß dieses Fleisch und jenes Silbe ist. Und so ist es auch mit dem Übrigen. Das aber nun ist die Substanz eines jeden; denn es ist die erste Ursache des Seins. Manche von den Dingen sind nun freilich keine Substanzen; bei allem aber, was gemäß der Natur oder durch die Natur als Substanz besteht, muß diese Natur als Substanz erscheinen, die nicht Element, sondern Prinzip ist. Element aber ist, worein etwas als in seine materiellen Bestandteile zerlegt wird, Element der Silbe z. B. a und b.

Anmerkungen.

Zum ersten Buche.

1) Zeichen steht im Gegensatz zu Beweis und bedeutet einen Beleg in weniger strengem Sinne. Die Sinne geben uns nicht das Wissen, aber sie liefern den Stoff für dasselbe, und so ist die Wertschätzung der Wahrnehmung an sich, abgesehen vom praktischen Bedürfnisse, ein Beleg für den uns eingepflanzten Wissenstrieb.

2) Gedächtnis ist zu unterscheiden von Erinnerung. Die letztere kommt nach Aristoteles (vgl. Vom Gedächtn. 453 a, 5) nur dem Menschen zu. Von den Tieren aber haben diejenigen ein Gedächtnis, die sich fortschreitend bewegen. Es ist zu ihrer Erhaltung nötig, daß sie den sinnlichen Eindruck, der sie in Bewegung bringt, in ihrer Einbildung festhalten können, bis sie ans Ziel gelangen.

3) In Platons Gorgias. Der Ausspruch will sagen, daß, wenn ein Unerfahrener etwas richtig macht, das ein Zufall ist.

4) Die Schlußsätze können nie gewisser sein als die Vordersätze; diese geben auch jenen die Gewißheit. Dagegen ist der Schluß um so ungewisser, durch je mehr Zwischenglieder er schreitet, weil jedes Zwischenglied einen Irrtum enthalten kann, der dann das Folgende verdirbt. So sind denn die Wissenschaften die gewissesten, die von den einfachsten Prinzipien ausgehen. Die Arithmetik ist gewisser als die Geometrie, weil sie nur die Zahlen, nicht auch den Raum betrachtet.

5) Das Beste in der ganzen Natur ist Gott, der als höchstes Gut auch Ziel aller Dinge ist. Insofern also Gott der erste Gegenstand der Metaphysik ist, ist diese auch die Wissenschaft des höchsten Zweckes.

6) Der Zweck wurde von den alten Philosophen nicht zu den Ursachen gerechnet. Er gehört aber nach Aristoteles wohl zu ihnen, und darum fällt der höchste Zweck auch unter die Wissenschaft, welche die letzten Gründe betrachtet.

7) Man sieht aus dieser Stelle, in welcher Gott gewissermaßen als der größte Philosoph bezeichnet wird, daß Aristoteles der Gottheit die Erkenntnis der außergöttlichen Dinge nicht abspricht, wie man vielfach behauptet, gestützt auf Met. XII, 9, wo es heißt, daß Gott sich selbst und nichts anderes denkt. Da die Philosophie, deren vollkommener Be-

sitz an unserer Stelle Gott allein zuerkannt wird, die Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten Gründen ist, so ergibt der vergleichende Zusammenhalt beider Stellen, daß Gott, indem er sich selbst denkt und schaut, in sich, als letztem Grunde alles Geschöpflichen, auch alles andere denkt und schaut.

8) Die gewöhnlichen Namen für die vier Ursachen des Aristoteles sind: Materie, Form, wirkende Ursache (welche nach unserem Sprachgebrauch fast allein als Ursache gilt) und Zweck. Man sieht hieraus, daß unter der an unserer Stelle zuerst genannten Ursache die Form zu verstehen ist. Aristoteles nennt sie hier οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι. Wir übersetzen den ersteren Ausdruck mit Substanz, den anderen mit wesentliches Sein. Statt Substanz würde man anschließend an die Etymologie des griechischen Wortes sagen können Wesenheit, wie man lateinisch essentia sagt.

9) Nach Aristoteles charakterisiert sich in der Geschichte gewissermaßen die erste und unterste Stufe der Philosophie dadurch, daß man die Form als Ursache nicht kannte und nur die Materie als konstitutives Prinzip der körperlichen Wesenheit ansah. Man übersah das substanziale oder schlechthinnige Werden in der Natur, übersah, daß neue Wesen, Pflanzen, Tiere, Menschen entstehen, und glaubte, alles Werden und Vergehen sei nur Wechsel akzidenteller Eigenschaften und Bestimmungen. Nimmt man ein substanziales Werden in der Natur an, so muß man auch ein Prinzip annehmen, welches das Neugewordene zu dem macht, was es ist, und das ist die Form, die die Materie umgestaltet und ihr ein neues Sein verleiht.

10) Die einfachen Körper sind die Elemente, Wasser, Feuer, Luft und Erde. Ihr Gegensatz sind die gemischten Körper, die aus den Elementen zusammengesetzt sind.

11) Die Dinge bestehen entweder aus gleichartigen Bestandteilen, wie die Substanz von Fleisch, Knochen, Mark, oder aus ungleichartigen Bestandteilen, wie der Finger, der aus Haut, Fleisch, Knochen und Nagel besteht. Die letzteren entstehen aus der Verbindung verschiedener Teile, die wieder je für sich gleichartige Bestandteile haben. Diese nun entstehen nach Anaxagoras nicht durch Umbildung früher anders gearteter Teilchen zur Gleichheit, sondern einfach durch mechanischen Zusammentritt schon vorhandener Teile von derselben Art wie das Kompositum, ungefähr so wie eine Menge Wassertropfen den Inhalt eines Glases ergibt. Da Anaxagoras der gleichartigen, kleinsten und von jeher aktuell vorhandenen Teile für jede Spezies unendlich viele annahm, so hob er die Naturwissenschaft auf. Denn das Unbegrenzte läßt sich, weil es unbestimmt ist, nicht erkennen. Darum, scheint es, tadelt Aristoteles ihn hier, obschon er ihm weiter unten in diesem Kapitel in anderer Hinsicht hohes Lob spendet.

12) Hier ist von der Zweckursache, der causa finalis, die Rede, welche von den Philosophen zuerst nicht von der wirkenden Ursache unterschieden, sondern als eins mit ihr gesetzt wurde. Anaxagoras erklärte, ein Verstand nach Art dessen, der in den vernünftigen Sinnenwesen, den Menschen, ist, sei das Prinzip der in der Welt herrschenden Ordnung und somit die Ursache davon, daß die Welt gut und schön sei, das Gute und Schöne ist aber der Zweck alles Geschehens. Wenn Anaxagoras zuerst von den Philosophen die Einrichtung der Welt auf einen ordnenden Geist zurückführt, so darf man doch deshalb, wie Aristoteles mit Recht bemerkt, nicht denken, daß man bis dahin die Zweckmäßigkeit in der Welt übersehen oder für zufällig gehalten habe. Dieselbe läßt sich überhaupt von einem Menschen, der diesen Namen verdient, nicht übersehen. Übersehen läßt sich auch nicht, daß sie eine intelligente Ursache fordert. Dagegen wenn nun die Frage aufgeworfen wird, wie diese Intelligenz zu denken sei, wie im Vergleich mit der unsrigen und wie in ihrem Verhältnisse zur Welt, ob als verschieden von der Welt oder nicht, so setzt mit dieser Frage die Philosophie eigentlich erst ein. Als ein erster Schritt, der die Periode des nüchternen Denkens eröffnet, wird hier die Errungenschaft des Anaxagoras bezeichnet. Nach ihm ist jene Intelligenz ihrer selbst bewußt wie im Menschen und verschieden und abgeschieden von der Welt. Aber freilich diese Behauptung bedarf des Beweises. Es muß gezeigt werden, daß der betreffende Verstand reine Energie, lautere Wirklichkeit und als solche von der Welt verschieden ist; daß er ferner ewige Tat ist und so der angesonnenen Aufgabe, die Welt zu bewegen und zu ordnen, genügen kann; daß endlich der seine Tätigkeit an der Welt bestimmende Zweck und das Gute in ihm selber und nicht außer ihm liegt, da man sonst zwei Prinzipien statt eines bekommt.

13) Indem Anaxagoras den göttlichen Verstand zur Ursache der Weltordnung machte, war theoretisch von ihm der Zweck und das Gute zum Prinzip erhoben. Diesen Standpunkt verleugnete er aber in der Praxis, indem er im einzelnen statt der teleologischen eine mechanische Erklärung der Erscheinungen gab. Denselben Vorwurf der Inkonsequenz wie Aristoteles erhebt schon Plato gegen ihn (Gesetze XII, 967 und Phädon 97c. ff.), an welcher letzteren Stelle der Tadel näher erklärt und begründet wird.

14) In einer verloren gegangenen Schrift über die Pythagoreer, Arist. fragm. ed. Rose, Lips. 1886, No. 203.

15) Auf monistischem Standpunkte gibt es streng genommen keine Ursachen; denn zur Ursache gehören zwei, Wirkendes und Gewirktes. Darum, meint Aristoteles, brauchen die Vertreter der Alleinslehre bei diesem Überblick über die Geschichte der Prinzipienlehre eigentlich gar nicht erwähnt zu werden.

Da indessen Parmenides für die Sinneswahrnehmung Vielheit und ursächlichen Zusammenhang annimmt, so finde er hier eine Stelle. Vgl. Phys. I, 1. 185 a, 3.

16) Diese Philosophen haben es also in doppelter Weise versehen, einmal insofern sie das Materialprinzip körperlich faßten — denn die Materie ist nach Aristoteles noch kein Körper und nichts Wirkliches, sondern wird beides erst durch die Wesensform —, dann darin, daß sie mit der materiellen, leidenden Ursache nicht die formelle, wirkende oder bewegende verbunden haben.

17) Es ist zweifelhaft, ob Aristoteles die pythagoreische Zahlentheorie und die platonische Ideenlehre richtig aufgefaßt hat. Daß die Pythagoreer wirklich so, wie Aristoteles meint, die Zahlen als die Substanz der Dinge angesehen haben, möchte schwer zu erweisen sein. Wir müssen es unentschieden lassen. Dagegen halten wir es für einen geschichtlichen Irrtum, wenn Plato den einzelnen Ideen ein selbständiges Dasein je für sich zugeschrieben haben soll. Seine Schriften zeigen vielmehr, daß er die Ideen in Gott verlegt hat, und geben für die aristotelische Deutung keinen Anhaltspunkt. Wir verweisen diesbezüglich auf unsere Abhandlung: Neue Untersuchung über die platonischen Ideen, Philosophisches Jahrbuch 1900ff. Auch die Weise, wie an unserer Stelle die Genesis der Ideenlehre geboten wird, erweckt starke Zweifel. Der von Kratylus behauptete Fluß der Dinge einerseits und des Sokrates Bemühung um die allgemeinen Begriffe andrerseits sollen den Plato auf den Gedanken idealer Substanzen geführt haben, da eben der allgemeine Begriff, der doch Wahrheit und Bestand haben muß, sich an den vergänglichen Dingen der Erscheinungswelt nicht zu erfüllen schien. Aber wie kann man annehmen, daß des Sokrates Bemühung um den allgemeinen Begriff auf Plato einen solchen Eindruck machte, daß er eine ideale Welt nach der Deutung des Aristoteles erträumte? Der allgemeine Begriff gehört zum Erbgut der Menschheit, ist Voraussetzung der Sprache, und jedes Wort wie Vater, Mutter, Kind ist die Ausprägung eines solchen Begriffs. Und was den Fluß der Dinge angeht, so hat Plato an denselben wohl nicht weiter geglaubt, als er wirklich besteht, und wenn er freilich mit größtem Nachdruck auf den Gegensatz der wechselnden Erscheinung und des bleibenden Seins und Wesens hingewiesen hat, so war das eben notwendig, um die Natur des Wissens und der Wahrheit und den Gegensatz beider zur Erscheinung und zur sinnlichen Wahrnehmung ins Licht zu stellen, und beweist keineswegs, daß Plato der Wahrheit und den Begriffen auch ein Dasein, das heißt eine Wirklichkeit, zuerkannt habe, die der konkreten Wirklichkeit gegenüberstände. Hiernach müssen wir also die Auslegung, die Aristoteles dem platonischen System gibt, ablehnen. Es bleibt freilich rätselhaft, wie er

Plato so mißverstehen konnte, und die Sache wird noch auffallender, wenn die alten Berichte, nach welchen Aristoteles Jahrzehnte lang als Schüler zu Platos Füßen gesessen hat, wahr sind. Anderseits ist wohl kaum zu bezweifeln, daß viele Schüler Platos wirklich aus Mißverständnis subsistierende Ideen behauptet haben, was dann die aristotelische Polemik beziehungsweise rechtfertigt. Darauf weist auch die Sorgfalt hin, mit der Aristoteles sich an vielen Stellen bemüht, zu zeigen, daß die Wirklichkeit bereits allen logischen Erfordernissen für die Erkennbarkeit, das Dasein und die Entstehung der Dinge entspricht, so daß keine Ideen nötig sind. — Wenn es an unserer Stelle heißt, daß das Mathematische bei Plato in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen steht, so erklärt sich das, wie Aristoteles selbst bemerkt, dahin, daß es durch seine Unbeweglichkeit den Ideen ähnlich ist, dadurch aber, daß dieselbe Art des Mathematischen vielfach vorkommt, den sinnlichen Dingen. Wie es in der Natur viele Individuen einer Art gibt, so in der Geometrie viele Figuren. So entstehen zwei kongruente Dreiecke, wenn ich in der Mitte der Seite eines gleichseitigen Dreiecks ein Perpendikel errichte. Gäbe es nun nicht mehr als ein Dreieck derselben Art, so käme die Mathematik um ihre Wahrheit.

18) Wie weiter unten, XIII, 4, 1078 b 9, versichert wird, hat Plato ursprünglich die Ideen nicht als Zahlen gefaßt; wohl aber soll er das später unter dem Einflusse der pythagoreïschen Anschauung getan haben, aber auch dann noch trennte er die subsistierenden Idealzahlen, von denen an unserer Stelle die Rede ist, von den subsistierenden mathematischen Zahlen; vgl. XIII, 6, 1080 b 11 und sonst.

19) In dieser Wissenschaft von den letzten und höchsten Gründen, der Metaphysik, sind nicht alle vier Ursachen in gleicher Weise zu erörtern. Am wenigsten ist es die Materialursache, am meisten die Formalursache, da Aristoteles immer wieder betont, es handle sich hier um die Erforschung der Substanz.

20) Einerseits dehnen sie den Begriff der Natur zu weit aus, als wäre alles Natur, anderseits heben sie ihn auf, da sie ihn nicht kennen Denn die Natur ist das Prinzip der Bewegung, vgl. Phys. II, 1, 192 b 21, sie aber kennen das bewegende oder wirkende Prinzip nicht, sie sagen ja nichts von ihm.

21) „Alle Dinge danken es der Form, daß sie sind, was sie sind. Denn durch die Materie unterscheiden sie sich in nichts voneinander, da sie in allen die nämliche ist. Mit gutem Grunde aber nennt Aristoteles hier die Form Substanz (Wesenheit), da von ihr jedes sein Sein hat," Alexander v. Aphrodisias. Man vergleiche hierzu unsere Anm. 8. An unserer Stelle steht statt τὸ τί ἦν εἶναι, wie sonst oft, τὸ τί ἐστιν; gemeint ist immer

das, was man auf die Frage nach dem Was oder dem Wesen eines Dinges zur Antwort gibt. Die Scholastiker des Mittelalters geben darum den Begriff mit dem Worte quidditas wieder. Man sieht, daß diese Bezeichnung an der Form hervorhebt, daß man aus ihr das Ding, dessen Form sie ist, erkennt.

22) Die letzten Zeilen sind nach der Akzentuierung und Interpungierung bei Bon. und Chr. übersetzt. Dem Empedokles wird hier zum Vorwurfe gemacht, daß er den Urstoff, die materia prima, nicht kennt. Aristoteles hielt die sogenannten vier Elemente für wesenhaft verschieden und für chemisch einfache Körper, wie wir sagen würden. Da er sie nun unmittelbar ineinander übergehen, aus Wasser z. B. Luft werden sah, so schloß er auf einen Träger der entgegengesetzten elementaren Eigenschaften, der selbst nicht Element und nicht Körper war, um diese Eigenschaft aufnehmen zu können und so erst Körper und Element zu werden — den Urstoff. Vgl. Anmerkung 16.

23) Anaxagoras war also auf dem Wege, den Urstoff zu finden, der kein Wesen und keine Eigenschaften hat.

24) Insofern er in gewissem Sinne das Eins und das Unbestimmte, verwandt mit dem Unbegrenzten, als Prinzipien aufstellte, stimmte er mit den Pythagoreern und Plato überein.

25) Die Pythagoreer stützten ihre Lehre auch durch den Hinweis auf bestimmte Sterngruppen. Sie zählten in denselben eine bestimmte Zahl von Sternen, so in den Plejaden sieben, im Bären zwölf, vgl. XIV, 6, 1093 a 14 ff., und sahen, daß sie am Himmel einen festen Platz hatten. Da nun hier mitunter die Symbolik der Zahl mit der des Ortes zusammentraf, so galt ihnen das als Bestätigung ihrer Ansicht. Aristoteles wendet hier nur das Eine ein, daß die Zahlen der Pythagoreer etwas anderes sein müßten als die Dinge am Himmel und auf Erden, nicht dasselbe, wie sie behaupteten. Die Zahlen sollten ja Ursachen sein. Die Ursache ist aber verschieden von der Wirkung. Darum trennte auch Plato seine subsistierenden Zahlen von den sinnlichen, d. h. von den sinnlichen Dingen, die eine Zahl haben.

26) Der Abschnitt, der hier mit Zeile 990 b 2 beginnt, und mit Zeile 991 b 9 endet, findet sich gleichlautend bis auf Kleinigkeiten im 13. Buch, 4. u. 5. Kp., 1078 b 34—1080 a 8.

27) Es sind so viel Ideen als Einzeldinge, das heißt, als Arten der Einzeldinge; denn das Individuum als solches ist zwar Gegenstand der Erfahrung, aber nicht des Wissens, das uns durch die Ideen vermittelt wird.

28) Plato beweist die Unabhängigkeit der Idee von den Dingen daraus, daß jene bleibt, während diese vergehen. Auf diesen Grund hin aber, meint Aristoteles, müßte es auch Ideen

von den Einzeldingen geben. Es bleibt ja auch von ihnen eine Vorstellung, wenn sie nicht mehr sind.

29) Nach Thomas v. Aquin hat man beim dritten Menschen nicht daran zu denken, daß neben dem sinnlichen und dem Idealmenschen noch ein dritter sein müsste, der das beiden Gemeinsame darstellt. Denn diese Folgerung wird sogleich noch verwendet und wäre also hier überflüssig; sondern daran, daß wie das Mathematische als Drittes zwischen das Sinnliche und das Ideale gestellt wird, so auch beim Menschen das gleiche geschehen könnte.

30) Die Zahl wäre früher als die Zweiheit, weil das Allgemeine früher ist als das Besondere, und das Relative wäre früher als das Absolute, weil Groß und Klein, die mit dem Eins als Prinzipien der Ideen gelten, relative Begriffe sind, die Ideen aber etwas Absolutes.

31) Wir bekämen also noch ein Drittes, z. B. einen dritten Menschen, der das Gemeinsame der Idee und des einzelnen Menschen darstellte. Da Plato selbst, Parmenides 131 e, diesen Einwurf berücksichtigt und widerlegt, so fällt es auf, daß Aristoteles ihn wiederholt. — Unter den zwar vielen aber ewigen Zweiheiten hat man nicht die mathematischen Zweiheiten, sondern mit Bullinger zwei Himmelskörper zu verstehen.

32) Wir sind in der Auffassung dieser Stelle Thomas v. Aquin gefolgt. Zeile 22 fassen wir τί nicht als Subjekt auf, und übersetzen nicht mit Bonitz: „Was ist denn das werktätige Prinzip, welches im Hinblick auf die Ideen wirkt," sondern wir lassen τί bedeuten warum oder wozu. Plato sagt Timäus 28 c deutlich, daß Gott im Hinblick auf die Ideen die Welt erschaffen habe, und es ist mißlich, Aristoteles das übersehen zu lassen. Überdies erklärt sich bei unserer Übersetzung auch das Folgende leichter. Aristoteles will dann sagen, wenn die Übereinstimmung der Arten blos aus dem von Ideen geleiteten Wirken Gottes erklärt wird, so werden die geschöpflichen Ursachen aufgehoben und das Naturgesetz bestritten, nach welchem jedes Lebendige gleichartiges erzeugt. Es wäre dann der Sohn das Ebenbild des Vaters, ohne von ihm gezeugt zu sein. Es genügte, daß beide die Verwirklichung einer Idee, eines Urbildes wären. — Im Folgenden wird gegen die subsistierenden Vorbilder bemerkt, daß für eine Person mehr als ein Vorbild sein müßte, eines, insofern sie dieser bestimmte Mensch, ein anderes, insofern sie Mensch wie alle anderen, vielleicht noch eines, insofern der Mensch als Sinnenwesen den Tieren gleich ist.

33) Wenn die Einzeldinge auch Zahlen sind, was sie sein müssen, wenn ihre Substanz, die Idee, Zahl ist, so weiß man nicht, wie noch Zahlen als ihre Ursache erforderlich sein sollen. Die Ursache ist doch vom Verursachten verschieden.

34) Die Einheiten entständen aus der idealen Zweiheit, von der die anderen Zweiheiten, wie auch deren Einheiten, ihre Art haben.

35) Wenn die Einheiten nicht dasselbe bedeuten, können sie nicht unterschiedslos als Prinzipien angegeben werden. Bedeuten sie dasselbe, so bilden sie keine verschiedenen Substanzen, was doch die Ideen sein sollen. Denn wenn die Substanzen verschieden sind, sind es auch ihre Bestandteile, die von der Substanz als Form die Art empfangen, also in unserem Falle die Einheiten.

36) Sind die Prinzipien verschieden, so ist es auch das aus ihnen Abgeleitete. Da also lang und kurz verschieden ist von breit und schmal, so könnte das Erzeugnis des einen, die Linie, sich nicht im Erzeugnis des anderen, der Fläche, finden.

37) Die Platoniker konstruieren auch die Natur mathematisch, aus Prinzipien, die ohne Bewegung sind und keine Bewegung bewirken können, Thomas v. Aquin.

38) Die ganz allgemeinen Begriffe, wie Eins und Seiendes, sind nicht Gattung. Gattung kann nur sein, wessen Begriff in der Art nicht wiederkehrt. Jede Art ist aber ein Eines und ein Seiendes.

39) Nach Alexander ist hier an die erste oder Ideallänge, die erste Fläche und den ersten Körper zu denken, die nach den Platonikern die Prinzipien der Geometrie darstellen. Dieselben gehören nicht zum mittleren oder mathematischen, weil sie nicht dieses selbst, sondern seine Prinzipien sind.

40) Der Abschnitt von Zeile 18 bis Schluß des Kapitels ist schwierig. Wir geben eine eigene Erklärung. Aristoteles scheint an Plato zu tadeln, daß er die verschiedenen Arten der Ursache — Element scheint hier im weiteren Sinne zu stehen — nicht auseinander hält. Plato leitete alles aus dem Eins und dem Großen und Kleinen ab. Aber aus einem solchen Formal- und Materialprinzip kann zwar die (zusammengesetzte) Substanz erklärt werden, nicht aber z. B. das Tun und Leiden. Das Tun kommt von der bewegenden, das Leiden von der Materialursache. Ebenso kommt das Gerade von der akzidentalen Form, es ist eine Qualität. Sodann hebt die Auffassung das Lernen und die Wissenschaft auf, Wenn alles aus Elementen besteht und es außer allem nichts gibt, so müssen wir, die letzte Ursache suchend, ins Endlose rückwärts schreiten. Dagegen gilt nicht die Einwendung, daß Lernen Erinnerung ist. Wäre es wirklich Erinnerung aus einem früheren Leben, wie Plato wollte, so brauchte man freilich nicht ins Endlose zurückzuschreiten. Aber dem ist nicht so. Ferner bleibt bei den zwei Prinzipien unklar, welches die Prinzipien der einzelnen Dinge sind. Der Buchstabe z kann als einer gelten und dann ist er mit a Prinzip oder Element der Silbe za. Er kann aber auch als zwei Buchstaben angesehen werden, als Komposition

aus d und s, nicht s und d, vgl. XIV, 6, 1093a 20ff., und dann ist er nicht Prinzip, sondern hat zum Prinzipe d und s. Es werden also die Prinzipien besser als Materie und Form bestimmt, nicht als das Eine und das Große und Kleine. Gälten endlich die platonischen Prinzipien für alles ohne Ausnahme, so brauchte man keine besonderen Sinne für die Einzelerkenntnis. Wären die Prinzipien der Töne auch die der Farben, so könnte auch ein Blinder, wenn er nur hörte, sich ein Wissen um die Farben erwerben.

41) Aus diesen Schlußworten geht mit ziemlicher Bestimmtheit hervor, daß hier ursprünglich das dritte Buch folgte und das zweite erst später dazwischen geschoben wurde. Vgl. die Einleitung.

Zum zweiten Buche.

1) Es soll bewiesen werden, daß die Philosophie vor allen anderen Wissenschaften Wissenschaft der Wahrheit ist. Sie ist das als die Wissenschaft von den letzten Ursachen alles Seins und somit aller Wahrheit. Die Ursache hat höheren Seinswert als die Wirkung, und wo mehr Sein ist, da ist auch mehr Wahrheit, insofern der Erkenntnis reicherer Stoff geboten ist. Außerdem ist die letzte Ursache immer, die Wirkung aber nicht immer, und so ist die Ursache auch ewig wahr, die Wirkung nicht. Denn von der ersten ist es immer wahr zu sagen, daß sie ist, von der letzteren nicht.

2) Der vorliegende Beweis ist in einer Hinsicht überzeugend, in anderer Hinsicht unserers Erachtens nicht. Gewiß, wenn kein Erstes ist, sind alle Glieder einer Kausalreihe außer dem letzten Zwischenglieder, und so ist das Ganze ohne oberste Ursache. Es wäre ähnlich, wie wenn eine Kette von unendlich vielen Ringen von oben herabhinge, ohne einen letzten Ring, der oben befestigt wäre. Wenn aber nun unser Autor, die Zwischenglieder als Einheit fassend, sagt, es sei gleich, ob ihrer unendlich oder endlich viele seien, so scheint das verfehlt. Sind ihrer unendlich viele, so ist offenbar kein erstes, und wo kein erstes ist, kommt die Reihe nicht zustande. Manche, unter ihnen auch Thomas v. Aquin, haben die Beweisführung damit verteidigen wollen, daß sie sagten, wenn es kein Erstes in der Reihe gäbe, so bleibe es doch wahr, daß es ein solches über ihr geben müsse. Wenn z. B. die Welt von Ewigkeit wäre, wie Aristoteles an manchen Stellen sagt, und ebenso etwa die menschlichen Zeugungen, so wäre zwar kein erster Mensch, aber doch eine erste schaffende Ursache des Menschen. Indessen wo wäre für diese Ursache der Angriffspunkt, wenn kein erster Mensch wäre? Es wäre dann keiner geschaffen und alle gezeugt. Man vergleiche unsere Schrift:

Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles, Köln, Bachem, S. 177ff. — Der Ausdruck „auf diese Weise unendlich" Zeile 17 ist nach Bonitz hier gleichbedeutend mit durch Addition unendlich.

3) Der Stoffwandel wird verfolgt und gefragt, ob aus dem Feuer, das als erstes und somit höchstes materielles Prinzip galt, oder auch aus dem ewigen Urstoff, in absteigender Richtung immer anderes ohne Ende wird. Es gibt zwei Arten materieller Veränderung, die eine akzidentell, wenn etwas seiner Vollendung zustrebt, die andere substanziell, wenn aus einem Ding ein anderes wird. Im ersten Fall ist ein Ende, weil ein Ziel da ist, und im anderen desgleichen, weil die Stoffe nach der alten Physik ineinander umschlagen, so daß der zurückgelegte Weg durch den Abstand zwischen zwei Stoffen bezeichnet wird.

4) Der Sinn scheint zu sein: das Bewegte ist Materie, die Materie an sich unbegrenzt und nicht wirklich. Um wirklich zu sein, bedarf sie der Form, die ihr das wesentliche Sein gibt, und so kann es mit den Formen nicht ins Unendliche gehen, sondern eine bestimmte Form muß die Materie zum wirklichen Ding machen.

5) Diese Bemerkung ist nach Alexander nicht so zu verstehen, als sollte nun der Begriff der Physis und der Physik bestimmt werden, sondern so, daß die vorherige Kenntnis dieses Begriffes als notwendig zum Betrieb der Metaphysik bezeichnet wird. Die Physik handelt vom bewegten, die Metaphysik unterschiedslos vom bewegten und unbewegten Sein als Sein und dessen Ursachen und lehrt uns das unbewegte Sein aus dem bewegten erkennen. — Wenn es heißt, die Genauigkeit der Mathematik finde sich nicht in der Physik, weil die ganze Natur Materie habe — vielleicht, denn die Himmelskörper haben nach Aristoteles keine qualitativ veränderliche Materie —, so ist gemeint, daß das Materielle bald so bald so ist, und eine Aussage darüber jetzt wahr, hernach nicht mehr wahr ist, während das Mathematische sich gleich bleibt. Die Mathemathik ist am gewissesten. Denn ihr Gegenstand ist unbewegt und zugleich nicht über unsere Begriffe. Sie ist auch für uns gewisser als die Metaphysik, deren Gegenstand, wenn auch unbewegt, jenseits aller Erfahrung liegt; nach Thomas von Aquin.

Zum dritten Buche.

1) Συμβεβηκότα καθ' αὑτά sind solche Akzidenzien, die dem Seienden als Seiendem zukommen, wie etwa eines, vieles, potenziell, aktuell, im Gegensatz zu den Akzidenzien, die das Seiende hat, insofern es ein bestimmtes Seiendes ist, Geist oder

Körper; solche Akzidenzien wären z. B. bewegt, unbewegt, ausgedehnt, unausgedehnt.

2) Die alten Naturphilosophen hielten nur die Materie für eine Ursache an sich, ihre Eigenschaften aber für akzidentelle Ursachen.

3) Χωριστόν, das zweierlei bedeuten kann, trennbar und getrennt, heißt hier getrennt. Man denke an den Gegensatz der platonischen und pythagoreischen Auffassung. Nach der einen sind die Ideen getrennt von den Dingen, nach der anderen die Zahlen in den Dingen als ihr Wesen.

4) Nach Thomas ist die VII, 6 behandelte Frage gemeint, ob das Individuum und sein wesentliches Sein verschieden sind.

5) Diese Frage ist für die Beurteilung des aristotelischen Systems wichtig aus einem Grunde, den wir zu 1000 a 5 angeben werden.

6) Freundschaft, Feuer usw. stehen hier nicht als Arten des Subjekts oder Substrats. Der Gedanke scheint vielmehr zu sein: Freundschaft, Feurigkeit usw. sind etwas an dem Subjekte, und so könnte auch das Eins und das Seiende etwas an dem Subjekte sein, nicht das Subjekt oder das Ding selbst.

7) Diese Frage hängt mit der unmittelbar vorhergehenden zusammen, ob die Prinzipien aktuell oder potenziell sind, was nebenbei bemerkt hier wohl heißen soll, ob die Materie ursprünglich aktueller Körper ist, oder nicht. Da die Bewegung in der Mitte steht zwischen Potenz und Aktus — denn sie ist die Aktualität des Potenziellen als solchen —, so liegt es nahe, nun auf die Bewegung zu kommen und zu fragen, ob es auch nicht bewegende Prinzipien gibt, wie etwa die platonischen Ideen; nach Thomas v. Aquin.

8) Die Wissenschaft teilt sich nicht nach Substanz und Akzidenz, sondern nach den Prinzipien der Beweisführung, wenn die eine sie aus der anderen entlehnt. Wo darum die höchsten Prinzipien verwandt werden, ist keine Teilung, und so folgt, daß die Metaphysik, insofern sie alle Substanzen betrachtet, auch alle der Substanz an sich zukommenden Akzidenzien betrachtet. — Zeile 24 muß das Komma vor εἴτε wegbleiben.

9) D. h. die Platoniker sprechen zwar von intelligibeln und unsichtbaren Wesen, aber in der Konsequenz ihrer Lehre liegt es, daß dieselben körperlich sind.

10) Also die Abstraktheit findet sich in gewissem Sinne auch bei anderen Künsten und Wissenschaften, und so wäre auch da ein Drittes oder Mittleres.

11) Die Undurchdringlichkeit verwehrt nicht bloß zweien sinnlichen Körpern, an einem Orte zu sein, sondern auch einem sinnlichen und einem mathematischen, da beide räumlich ausgedehnt sind.

12) Nehmen wir ein Beispiel! Die Gattung Sinnenwesen zerfällt in zwei Arten, Mensch und Tier. Der artbildende Unterschied ist vernünftig und unvernünftig. Nun kann ich nicht sagen: das Vernünftige ist Mensch; denn vernünftig hat einen weiteren Umfang als Mensch; auch nicht: das Vernünftige ist Sinnenwesen; denn der Begriff vernünftig hat mit dem Begriff Sinnenwesen nichts zu tun. Dagegen kann ich und muß ich sagen: das Vernünftige ist Seiendes, ist Eines. Also kann Seiendes und Eines keine Gattung sein, zu der sich etwa vernünftig und unvernünftig wie artbildende Unterschiede verhielten.

13) Sie wären Gattungen, weil Prinzipien.

14) Die unterste Spezies ist nicht Gattung.

15) Sie scheinen noch eher auszudrücken, was das Ding ist und ihm so als Prinzip das Sein zu geben.

16) Je weiter hinauf man die Gattungen verfolgt, desto mehr befassen sie unter sich.

17) Arten der Zahlen sind die Zahlen 2, 3, 4 usw.

18) Der Sinn der Stelle scheint zu sein: Die Arten, nicht die Gattungen, sind Prinzipien. Bei Dingen, die ein Früher oder Später haben, wird keine subsistierende Gattung angenommen, so bei den Zahlen und geometrischen Figuren, Dreieck, Viereck usw. Warum? Darum vielleicht, weil das Erste in der Reihe sie entbehrlich macht. Nun gibt es aber ein Früher und Später der Vollkommenheit bei allen Arten einer Gattung. Wenn nun nicht einmal in der Arithmetik und Geometrie, wo das Gemeinsame, Zahl, Figur, mehr hervorzutreten scheint, eine subsistierende Gattung angenommen wird, wie viel weniger wird man das bei den anderen Arten tun dürfen? Dagegen muß für die Individuen einer Art, z. B. die Menschen, eine subsistierende Art angenommen werden, die das Prinzip vorstellt. Denn unter den Individuen gibt es kein der Natur nach Erstes, das die Stelle der Art vertreten könnte.

19) Diese Aporie, die das Erkenntnisproblem in seinem eigentlichen Grunde berührt, löst Aristoteles einigermaßen am Schluß des 13. Buches.

20) Vgl. III, 1, 995 b 35.

21) Ungeworden oder vielmehr ungezeugt, ἀγέννητος, ist die Materie, weil sie nicht wie ein körperliches Ding aus vorhandenem Stoffe wird. Und doch heißt es: „wenn sie wird", da sie mit dem Ganzen, das die Form, die „Substanz", angenommen hat, wird. — Wenn Aristoteles hier allgemein schließt, daß es eine Form neben dem Einzelding gibt, so beachte man, daß er dialektisch oder disputativ, nicht thetisch oder positiv spricht.

22) Wenn sich die Materie jedesmal mit der numerisch einen Form verbindet, so entsteht keine Vielheit und Ver-

schiedenheit von Individuen, deren jedes seine besondere Materie und Form hätte.

23) Was nicht in dem Prinzip ist, ist auch nicht in dem, was aus dem Prinzip hervorgeht. Gibt es also allgemeine, nur der Art nach dieselben Prinzipien, wie sie Plato setzte, so ist auch das von ihnen Abhängige allgemein, nicht individuell.

24) Das Wissen geht auf das Allgemeine, das Allgemeine ist das Eine im Vielen, dieses Eine wird gewußt, wenigstens vollkommen gewußt, wenn man es aus seinem Grunde erkennt, dieser Grund aber ist notwendig eine konkrete Einheit.

25) Im 12. Buch wird gezeigt, daß ein Prinzip als wirkende Ursache (6. Kap.) und als Zweck (10. Kap.) besteht, dagegen viele als Materie und Form (5. Kap.).

26) Da Aristoteles diese Schwierigkeit so groß nennt, so folgt, daß er die Ursache aller Dinge, Gott, nicht bloß als ruhende Zweckursache gedacht hat, wie vielfach behauptet wird, sondern auch als wirkende und hervorbringende Ursache. Denn daß Verschiedenes, Vergängliches und Unvergängliches, denselben Zweck hat, darin liegt keine Schwierigkeit, dagegen darin, daß es dieselbe Ursache hat, weil die Wirkung der Ursache ähnlich ist.

27) Schon in der Anm. I, 7 wurde darauf hingewiesen, daß Aristoteles der Gottheit durchaus nicht die Erkenntnis des Außergöttlichen abspricht. Unsere Stelle beweist das von neuem. Wie kann Gott glückselig sein, fragt Aristoteles, wenn er von den Weltdingen keine Kunde hat? XII, 7 wird Aristoteles uns lehren, daß Gott selig ist durch intuitive, anschauende Erkenntnis. Von dieser Erkenntnis ist also die Welt nicht ausgeschlossen. Vielmehr, um es noch einmal zu sagen, wenn von Gott mit Wahrheit behauptet werden kann, daß er nur sich erkennt, so ist in dieser Erkenntnis jede andere eingeschlossen. Betonen wir auch hier die weitere wichtige Folgerung! Wenn Gott in sich alles andere erkennt, so muß alles aus ihm sein als der wirkenden Ursache. Denn anders ist es nicht möglich.

28) Nach Plato gibt es freilich ein wesenhaftes Eines und Seiendes, Gott; das wird aber auch von Aristoteles teils ausdrücklich gelehrt, teils im Prinzip. Daß dagegen Plato gelehrt habe, das Eins und das Seiende in den Dingen sei nichts anderes und weiteres als eben dies, Einheit und Sein, ist schon darum unmöglich, weil er in diesem Falle der reine Pantheist gewesen wäre, was mit seiner wahren Lehre unvereinbar ist. Die mittelalterliche Scholastik ist in ihrer Auffassung Platos stark von Aristoteles abhängig, weil sie mit Plato nicht aus seinen eigenen Schriften bekannt war. Daher kommt es wohl mit, daß auch jetzt noch vielfach unter den Anhängern der christlichen Philosophie das aristotelische Urteil über Plato

maßgebend ist. Die Kirchenväter, wie Augustin, haben es besser verstanden, Plato gerecht zu werden.

29) Wenn man Linie neben Linie legt, so entsteht kein Zuwachs, wohl aber, wenn man die eine in der Richtung der anderen an den Endpunkt legt. Ebenso entsteht, wenn man Fläche auf Fläche legt, kein Mehr, wohl aber, wenn man die eine neben die andere legt. Dagegen bleibt, wenn man Punkte wie immer zusammenlegt, der Punkt. So ist, wie der Punkt, auch das Eins nach Zeno nichts, weil es wie dieser unteilbar ist.

30) Die Schwierigkeit hängt mit dem Vorigen insofern zusammen, als vorhin vom Eins die Rede war, welches Prinzip der Zahl und nach Plato auch des Punktes, der Linie usw. ist.

31) Das ist bei dem gleichartigen Mathematischen nicht der Fall. Wenn z. B. das eine gleichseitige Dreieck Seiten von einem Fuß Länge hat, so das andere solche von zwei Fuß. In beiden Fällen kommt also zu der Idee des gleichseitigen Dreiecks noch etwas hinzu. Es muß aber eine Idee, welche die reine Substanz, das reine Wesen, darstellt, geben; daher die Aufstellung der Ideen.

Zum vierten Buche.

1) Das vorliegende Schlußverfahren beruht auf dem Begriffe der Ursache an sich im Gegensatze zu der Ursache per accidens. Die Philosophen haben die höchste Ursache des Seienden gesucht; also suchten sie eine Ursache, die es an sich wäre. Denn bei den höchsten Ursachen handelt es sich immer um solche, weil die akzidentelle immer auf eine höhere zurückgeht. So ist z. B. der menschliche Erzeuger an sich Ursache des Erzeugten, des Menschen, mitfolgend Ursache des Seins, insofern der Gezeugte ist. Dagegen ist Ursache des Seins oder des Seienden an sich das höchste Sein.

2) Eins und Seiendes bedeuten dasselbe wie das, zu dem sie hinzugesetzt werden, und zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich.

3) Wie das Seiende sich teilt in Substanz, Qualität, Quantität, so das Eins in das Selbige, d. i. eins der Substanz nach, das Ähnliche, eins der Qualität, das Gleiche, eins der Quantität nach usw.

4) Das eine Glied des Gegensatzes bedingt immer die Privation des anderen Gliedes, zu den Privationen gehört aber das Eins als nicht Geteiltes im Gegensatz zu dem Geteilten und Vielen; vom Eins wieder kommt das Viele, von dem wieder die Verschiedenheit, der Unterschied, der konträre Gegensatz kommt.

5) Es gibt verschiedene philosophische Disziplinen je nach dem Unterschied und der Rangordnung der Substanzen. Trotzdem sind alle Teile einer Wissenschaft, weil sie alle ihren Gegenstand an dem Seienden und dem mit ihm materiell zusammenfallenden Einen haben.

6) Die erste mathematische Disziplin hat es mit den Zahlengrößen zu tun, die zweite mit den Raumgrößen, eine weitere mit der Perspektive, der Astronomie, der Musik.

7) Das Eins ist nicht einfach Verneinung von viel, sonst könnte es auch nichts sein, sondern besagt, daß etwas, was seiner Gattung nach vieles sein könnte, wie Mensch, nur eines ist. Es steht also mehr auf Seite der Privation.

8) Der unbewegte Körper ist der geometrische Körper, der gewichtlose Feuer und Luft.

9) Als Scheinweisheit muß also die Sophistik immerhin eine gewisse Ähnlichkeit mit der Philosophie haben, aus welcher man auf die Natur der letzteren schließen kann.

10) D. h. wenn Eins und Seiendes auch nicht der Zahl nach eins ist, sei es als eines in allem, sei es als getrenntes Eins und Seiendes.

11) Beim Konträren schließen sich die Bedeutungen an die verschiedenen Kategorien an, so bei identisch, verschieden, gleich, ungleich, ähnlich, unähnlich.

12) Man darf nicht sagen, die obersten Denkgesetze seien Voraussetzungen. Unter Voraussetzung versteht man etwas, was man nach gegenseitiger Übereinkunft annimmt, was aber falsch sein kann oder einen Beweis erfordert oder zuläßt. Die obersten Denkgesetze können aber offenbar nicht falsch sein. Sie können aber auch nicht bewiesen werden, weil sie am gewissesten sind, der Beweis aber aus Gewisserem für minder Gewisses geführt wird. Diese höchste Gewißheit kommt aber von ihrer Evidenz, und da diese ihre Annahme erzwingt, so sind sie auch kein Gegenstand gegenseitiger Übereinkunft. Wir bemerken noch, daß man auch nicht sagen kann, sie beruhten auf Glauben. Denn der Glaube läßt entweder die Möglichkeit des Irrtums zu oder setzt doch eine gewisse Dunkelheit des Objektes voraus.

13) Wenn man sagt, etwas ist oder ist nicht, so hat man schon das Gebiet der objektiven Wirklichkeit betreten, und gleichzeitig ist stillschweigend eingestanden, daß sie sich erkennen und unterscheiden läßt.

14) Über das Wort ὄνομα Z. 30, das wir mit „Ausdruck" übersetzen, und statt dessen man ῥῆμα erwarten sollte, vgl. Bon. Komm. z. d. St.

15) ζῶον, Sinnenwesen oder lebendiges Wesen, ist wohl zu unterscheiden von θηρίον, Tier. Der Mensch ist ein ζῶον, aber kein θηρίον.

16) Alles bisher Gesagte hat nur den Zweck, Einwürfen vorzubeugen und Zweideutigkeiten zu beseitigen. Der eigentliche beabsichtigte Beweis folgt erst jetzt in wenig Worten und geht bis zum Schluß des Absatzes.

17) Die Gegner sagen, Negation und Affirmation gehen zusammen. Es ist aber nicht bloß Negation, wenn ich im akzidentellen Sinne sage: Sokrates ist nicht Mensch, weil er weiß ist, was nicht Mensch ist, sondern auch, wenn ich schlechthin negiere, daß Sokrates Mensch ist. Also müßte nach den Gegnern Sokrates auch ohne sein wesentliches Sein existieren können, und so heben sie den Substanzbegriff auf.

18) Der Mensch kann nur darum weiß und nicht weiß sein, weil das Akzidenzien sind und er in beiden Fällen bleibt, was er ist, Mensch.

19) Das ist also die andere Art der akzidentellen Aussage, direkt von der Substanz.

20) Nach oben hin, d. h. nach Seite des Prädikats. Hier wird der Fall betrachtet, daß das Akzidenz direkt vom Subjekt prädiziert wird, und gezeigt, daß es mit solchen akzidentellen Aussagen nicht ins unendliche geht. Der andere Fall, wo ein Akzidenz vom anderen ausgesagt wird: das Weiße ist gebildet, bleibt außer acht; denn hier ist schon vorausgesetzt, daß der Mensch das Subjekt ist, auf das man von jedem Prädikat aus absteigend zurückgeht, um die Prädikate voneinander prädizieren zu können.

21) Sokrates und weiß würde keine begriffliche Substanz bilden, wie es bei Gattung und Differenz der Fall ist.

22) Gilt die Bejahung, daß der Mensch ein Dreiruderer ist, so gilt auch die Verneinung. Gilt die Verneinung, so muß auch die Bejahung gelten, und so müßten die Gegner wirklich die Bejahung und Verneinung von allem und jedem gelten lassen.

23) Entweder sagt man: er ist nicht Mensch, und er ist auch nicht nicht Mensch, oder man bestreitet den Satz vom ausgeschlossenen Dritten: er ist entweder Mensch oder nicht, und sagt: er ist weder Mensch, noch ist er es nicht.

24) „Durch die Affirmation ist die Negation erkennbar, und die Affirmation ist früher, wie das Sein früher ist als das Nichtsein", Anal. post. I, 25. 86^b 34.

25) Was nicht ist, soll nicht werden können; denn aus nichts wird nichts, und so scheint zu folgen, daß es aus schon Vorhandenem wird und also schon da war.

26) Gott ist reine Aktualität, lautere Wirklichkeit. Darum widerlegt sich an ihm die Annahme, daß Sein und Nichtsein zusammengeht.

27) Dies scheint eine sprichwörtliche Redensart zu sein. Man vergleiche in der Heiligen Schrift: qui nititur mendaciis, sequitur aves volantes; prov. 10. 4. Man beachte auch den fast

feierlichen Nachdruck, dessen sich der Philosoph hier in der Rede wider den Agnostizismus bedient.

28) Was Epicharmus gegen Xenophanes vorgebracht hat, wissen wir nicht. — Es ist merkwürdig, daß der Agnostizismus sich noch bis zur gegenwärtigen Stunde auf denselben Grund, die Wandelbarkeit und Unfaßbarkeit des rein materiell gedachten Subjektes der Aussage beruft, den Aristoteles hier angibt. Man vergleiche z. B. folgende Stelle über unser Kapitel bei Natorp, Platos Ideenlehre, Leipzig, Dürr, 1903, S. 386 f.: „Es ist leicht zu sehen, wo sich hier der Dogmatismus unvermerkt einschleicht und von da ab unausrottbar festsetzt. Das gemeine Denken nimmt einen Begriff wie Mensch für gegeben. Die Identität des Wortes vertritt ihm das identisch bestimmte Subjekt, es täuscht hinweg über die Schwere des Problems, auszumachen, was, ja ob überhaupt etwas unwandelbar Identisches in einem solchen Begriff gedacht ist. Die Wissenschaft zerstört überall diese falsche Sicherheit über die Dingsubjekte. Sie begreift je mehr und mehr, daß gerade das letzte, genau gedachte Subjekt der Veränderung — Materie, materielle Elemente, Atome, Massenpunkte oder wie sonst sie heißen mögen — nur Ansätze, nicht letzte Grundlagen, nur versuchte, nicht endgültige Bestimmungen sind. Das Gesetz der Substanzialität erkennt wahrlich auch sie an, aber sie weiß, daß sie mit keinem ihrer Ansätze das erreicht, was die gemeine Denkweise einfach gegeben glaubt, die absoluten Subjekte der Veränderung." — Aber der Mensch ist kein Haufen stofflicher Atome, sondern ein durch die geistige Seele als Form zur Einheit verbundenes und zusammengeschlossenes Wesen. Nichts was sich mitten unter materiellen Veränderungen so in seiner Identität behauptet als die Seele und das Bewußtsein. Den Menschen als bloßen Rechnungsansatz zu betrachten, geht noch weit über den Kantschen Subjektivismus hinaus.

29) Er glaubte, die Sache verliere die beigelegte Eigenschaft schon über der Rede, und darum gab er sein Urteil durch eine Bewegung des Fingers ab, die rascher bewerkstelligt ist als eine Rede. So Thomas. Nach Alexander wollte er kein Ding mit Namen nennen, weil es schon sein Wesen im Fluß der Dinge unvermerkt eingebüßt haben konnte, und zeigte nur mit dem Finger darauf.

30) Vgl. II, 2.

31) Nach Aristoteles ist der Himmel ewig und unvergänglich und findet sich Entstehen und Vergehen nur in der irdischen Natur.

32) Vgl. Anm. 26.

33) Hiermit scheinen die obiecta communia sensus gemeint zu sein, wie Zahl, Größe. Vgl. de anima II, 6.

34) Sie machen den Beweis freilich schwer; denn wie kann

man ihnen beweisen, was dank ihnen selbst augenscheinlich ist? Vgl. Bon. Kom. 208.

35) Wahr ist erst das, was demselben Sinn, zur selben Zeit, in derselben Beziehung und in derselben Weise erscheint: demselben Sinn, wenn Zucker und Honig dem Geschmack süß erscheinen, nicht wenn sie auf Grund ihrer Farbe für süß gehalten werden; denn auch der Schnee ist weiß und die Galle gelb; zur selben Zeit; denn was jetzt warm ist, ist hernach kalt; in derselben Beziehung; denn etwas kann einem Teile nach grau, einem Teile nach grün sein, wie Stamm und Krone; in derselben Weise; denn etwas sieht aus der Ferne klein, aus der Nähe groß aus.

36) Wir geben die Auslegung dieses Arguments nach Thomas. Auf dem Standpunkte der Gegner ist alles subjektiv und relativ. Die Relation von Einem ist aber immer die zu Einem. Eins ist zwar gleich groß und halb so groß, aber das eine doch nur im Vergleich zu eins und das andere im Vergleich zu zwei. Und ähnlich ist der Mensch Meinendes und Gemeintes, aber auf gegnerischem Standpunkte ist er doch Mensch dem Meinenden gegenüber, nicht insofern er Meinendes, sondern insofern er Gemeintes ist. Ist nun alles durch die Beziehung zum Meinenden, so muß das Meinende so viele Arten an sich haben, als objektive Arten sind. Da das aber unmöglich ist, so kann auch nicht alles relativ sein, sondern es gibt eine objektive und absolute Wahrheit.

37) Da es ein Mittleres gibt zwischen Sein und Nichtsein, gleichsam wie zwischen Eins und Null, so wächst die Wirklichkeit um die Hälfte und auf das Anderthalbfache. Nun kann ich von diesem Mittleren wieder den Satz des ausgeschlossenen Dritten negieren und bekomme so ein Neues Mittleres usw., und so wächst die Wirklichkeit ohne Ende.

38) Der Gefragte leugnet das Sein, behauptet das Nichtsein, und damit ist das fragliche Axiom zugegeben.

39) Wenn alles fließt, wie Heraklit sagte, so wird jede Aussage unter der Hand falsch.

40) Also ist der Satz: Sokrates lebt, spricht oder sitzt, in der einen Zeit wahr, in der anderen falsch.

41) Vgl. Physik VIII, 3—10.

Zum fünften Buche.

1) Dieses Kapitel steht auch in der Physik II, 3.

2) Bei den von Natur bestehenden Wesen ist zwischen der natürlichen, dem Wesen eigentümlichen und der sonstigen Bewegung zu unterscheiden. Wenn ein Tier die Mauer hinunterfällt, so hat es diese Bewegung, insofern es ein schwerer Körper,

nicht insofern es Tier ist. Daher: „in ihm als solchem", ᾗ αὐτῷ, vgl. Physik II, 1.

3) Was hier von den Kunstprodukten steht, ist des Vergleichs wegen gesagt, um den schwer faßbaren Begriff der materia prima der Anschauung und dem Verständnis näher zu bringen. Auch in der Physik heißt der Urstoff φύσις: Hätten sie diese Natur gefunden, so hätte sie all' ihrer Ratlosigkeit ein Ende gemacht", I, 8, 191 b 33 f.

4) Nach Aristoteles und Plato entstehen die Metalle aus dem Wasser, was daraus hervorgehen soll, daß sie im Feuer flüssig werden.

5) Statt „Form und Substanz" hat die Schule den bei Aristoteles nicht vorkommenden Ausdruck: „substanziale Form" aufgenommen.

6) Von der substanzialen Form, die vorzüglich Natur heißt, hat sich der Ausdruck Natur auf die Wesenheit übertragen. Vgl. Physik II, 1, 193 b 6 f.: „Die Form ist in vorzüglicherem Sinne Natur als die Materie."

7) Substanz heißt hier soviel als substanziale Form. So auch Alexander, welcher die Substanz als ἔνυλον εἶδος, Form der materiellen Dinge, erklärt, und Thomas von Aquino.

8) Nach Alexander dem Vermögen nach, wenn das Naturwesen noch im Werden begriffen ist, der Wirklichkeit nach, wenn es wirklich da ist.

9) Geld und Gesundheit sind erforderlich, nicht um überhaupt, sondern um gut zu leben.

10) Jeder Begriff ist teilbar, wie der Begriff Mensch sich teilt in animal und rationale. Untereinander können aber Begriffe unzertrennlich sein, weil sie entweder zusammenfallen oder in eine Gattung gehören, wie Pferd und Mensch. Und so sind Wachsen und Abnehmen übereinstimmend und eins in dem Merkmal der quantitativen Veränderung und Dreieck und Viereck in dem Merkmal der gradlinigen Figur.

11) Im höchsten Sinne eins ist das, was durch einen einfachen Gedanken gedacht wird, nicht wie der Begriff, der in Gattung und Art zerfällt, und diese Einheit findet sich bei der Substanz eher als beim Akzidenz, das nicht ohne die Substanz gedacht werden kann.

12) Wenn man sagt: der Gebildete ist ein Mensch, so ist der Mensch selber der Gebildete, dem gegenüber er im Satze die Stelle des Prädikats einnimmt.

13) Von Dämonen spricht Aristoteles hier wohl im Sinne derer, die solche menschlich-göttliche Wesen annahmen. Alexander meint, vielleicht sei auch an die wegen ihrer Unvergänglichkeit wohl göttlich genannten Himmelskörper zu denken, was uns weniger glaublich erscheint.

14) Nach den Pythagoreern und Plato besteht, wie man sagt, die Linie aus Punkten, die Fläche aus Linien, der Körper

aus Flächen, so daß also die Punkte, Linien und Flächen Substanzen wären.

15) Das Wort οὐσία bezeichnet sowohl die Wesensform als Teil des Wesens als auch die ganze Wesenheit; so ist z. B. in einer Weise die Seele οὐσία des Menschen, in anderer die menschliche Natur, das Menschsein, humanitas. Aristoteles hat Form und Natur oder wesentliche Geartetheit nicht verwechselt oder vermengt, wenn er auch das Wort, welches Form bedeutet, εἶδος, für die Wesenheit insofern gebraucht, als dieselbe sich in allen Individuen derselben Art, εἶδος, findet. Zu den Worten: οὗ ὁ λόγος ὁρισμός Z. 22, die wir übersetzt haben, dessen Begriff eine Definition ist, vgl. VII, 1030a 6 f.

16) Die Form ist nach Alexander χωριστον, ein Getrenntes, weil sie dem Begriffe nach von der Materie verschieden ist, oder auch, weil sie nicht für immer sich in der Materie erhält. Vielleicht will aber Aristoteles sagen, die Form sei es, die die gestaltlose Materie zu einem wirklichen Wesen, τόδε τι, mache, das von anderen getrennt und verschieden ist, während die Materie in allem Körperlichen dieselbe ist.

17) Anderes der Form, εἶδος, nach sind Alexander zufolge solche Stoffe, die sich nur durch die individuelle Form unterscheiden, wie zwei Stücke Gold; anderes der Materie nach was sich unterscheidet wie Silber und Gold; anderes dem Begriffe nach was sich unterscheidet wie Pferd und Mensch.

18) Vgl. 1016b 31 ff. „Das eine ist der Zahl nach eins, das andere der Art, der Gattung und der Analogie nach."

19) Ist die Gattung eine andere, so fällt das Unterschiedene mit dem Verschiedenen, ἕτερον, zusammen. Konträr sind die unterschiedenen Dinge, die wie weiße und schwarze Farbe als species konträr sind; in seiner Substanz enthält eine Verschiedenheit, was, wie Mensch und Tier zwar keine direkt konträre Art darstellt, wohl aber den konträren Gegensatz in der Substanz aufweist, indem der Mensch animal rationale, das Tier animal irrationale ist; nach Thomas v. A.

20) Grau und Weiß ist nicht entgegengesetzt, wohl aber das, woraus Grau sich zusammensetzt, Schwarz und Weiß.

21) Plato begründete mit dieser Unterscheidung die Lehre, daß das Allgemeine dem Sinn nach früher ist als das Einzelne und die Flächen früher als die Körper und die Linie früher als die Fläche usw., weil das Erste ohne das Zweite sein kann.

22) Schwer und leicht sind nichts Quantitatives, sondern ein Qualitatives, wie weiter unten erklärt wird. Vielleicht ist hier gesprochen im Sinne derer, welche die größere Schwere bei gleicher Ausdehnung darauf zurückführten, daß das Betreffende mehr Punkte und Flächen enthielt.

23) Die Zahlen bewegen nicht, wie das nach Aristoteles' Auffassung Plato behauptete.

24) Manches ist dem einen möglich, sichtbar u. s. w., was es dem anderen nicht ist.

25) Wahrnehmen und Denken sind keine transeunten Tätigkeiten, wie z. B. Warmmachen, sondern immanent, indem sie in dem Subjekte als seine Vollkommenheit sind. Gingen sie so auf das Objekt, wie das Wärmen, so stände das Objekt so in Relation zu ihnen, wie was gewärmt wird zum Wärmenden. So aber stehen nur sie in Relation zum Objekte.

26) Das Denken ist der Denkende als denkend.

27) „Sonst etwas der Art," d. i. was im Dunkel leuchtet, ohne daß man seine eigentümliche Farbe sieht, vgl de anim. II, 7, 419a. 2 ff.

28) Ein Ganzes kann Grenze sein, weil ein Teil von ihm Grenze ist; der Dezember ist die Grenze des Jahres, weil sein letzter Tag es ist. Unterschiede man nicht zwischen diesen beiden Grenzen, so wäre die Grenze mit dem ersten Dezember erreicht und doch kämen vor der Grenze noch dreißig Tage, alle Tage vor dem letzten Dezember.

29) Ein Stern steht z. B. nach Norden, und ein Mensch geht dem Flusse nach.

30) Dieser Satz bedarf, um einleuchtend zu sein, keiner begrifflichen Vermittelung, und darum kommt das Prädikat dem Subjekt an sich zu.

31) Und kann so Prinzip sein, woraus durch Auflösung die Teile werden.

32) Die ganze körperliche Substanz ist aus einer Materie, wie z. B. eine Pflanze aus (verwandelter) Erde besteht; aber auch der Teil der körperlichen Substanz, die Wesensform, besteht aus begrifflichen Momenten wie aus seiner Materie; dieses sind z. B. bei der Pflanze vegetabilisch und organisiert.

33) Betrachte ich vernünftiges Sinnenwesen als Form des Menschen, so ist vernünftig ein Teil der Form, bei unvernünftigem Sinnenwesen ist es unvernünftig, und diese beiden bedeuten die Arten, worein Sinnenwesen sich teilt.

34) Jedes Individuum ist was die Species ist, z. B. Pferd. Dagegen beim totum integrale, z. B. einer Bildsäule, ist nicht jeder Teil was das Ganze ist.

35) Auch das Haus ist ein Ganzes, obwohl die Steine sich aktuell in ihm vorfinden.

36) Die Pflanze ist im strengeren Sinne ein Ganzes als die Bildsäule.

37) Vgl. in der Hl. Schrift: Sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus. Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis Divinum esse simille, Act. 17, 28 sq.

38) Diese Übersetzung von σκιαγραφία scheint dem Zusammenhang besser zu entsprechen als die Übersetzung „Schattenriß."

39) Insofern Sokrates und gebildeter Sokrates dasselbe, und der Begriff des einen von dem andern verschieden, kann ich sagen, daß es von einem und demselben zwei Begriffe gibt. — Falsche Begriffe sind zweifach, entweder ein wahrer auf das Falsche bezogen, oder ein in sich unwahrer, widersprechender, derauf nichts bezogen werden kann.

40) Plato trägt selbstverständlich, wie auch ausdrücklich am Schluß des kleinen Dialogs gesagt wird, dieseMeinung nur eristisch oder dialektisch vor. Wer, so sagt er zur Begründung, eine Kunst oder ein Vermögen freiwillig schlecht ausübt, muß sie auch gut ausüben können und ist insofern dem unfreiwillig Fehlenden voraus. — Vergleicht man zu dieser Stelle des Arist. die Auslegung von Thomas v. A., so stößt man, abgesehen von einer ziemlich verfehlten Textauslegung auf die Tatsache, daß die Kenntnis vom Inhalt des Hippias fehlt und durch a priori gewonnene, aber unzutreffende Angaben ersetzt ist. Daraus dürfte auch wahrscheinlich werden, daß St. Thomas die anderen platonischen Schriften weniger genau gekannt hat, und daß insbesondere sein Urteil über die platonische Ideenlehre kein selbständiges sein kann. Übrigens bekommt man in seinen Kommentaren diesbezüglich vielfach den Eindruck, daß er sich bloß in der Darstellung der aristotelischen Auffassung akkomodiert und sein eigenes Urteil in der Schwebe gelassen hat. Auch das scheint ihm mit Recht anstößig vorgekommen zu sein, daß Aristoteles bei solcher Stellung zu Plato durch so lange Zeit — man gibt zwanzig Jahre an — als Schüler zu seinen Füßen gesessen haben soll. Man findet irgendwo bei Thomas die reservierte Wendung: Aristoteles qui dicitur discipulus fuisse Platonis.

41) Zuerst kommt dem Begriffe nach die Ankunft in Ägina, dann der Zufall. Die Ankunft ist natürliche Folge des Sturmes, und nur insofern der Sturm die Absicht des Reisenden durchkreuzt, ist die Ankunft zufällig und das Zufällige wirklich.

42) Es kommt nicht in die Definition zu stehen.

Zum sechsten Buche.

1) Als terminus medius dient beim Beweis des Daseins der Begriff.

2) Die Worte sind so gestellt mit Rücksicht auf die Seele, wie gleich weiter erklärt wird. Es gibt nämlich nach Aristoteles nur eine Art von körperlicher Wesensform, die so vom Stoffe getrennt werden kann, daß sie für sich weiter besteht, die vernünftige Seele des Menschen.

3) Alles was nicht ohne die sinnliche, bewegte Materie gedacht werden kann, gehört nach Aristoteles in die Physik oder Naturphilosophie. So gehört in dieselbe z. B. auch die Wesensform der Naturdinge, das Lebensprinzip der Pflanzen und Tiere.

Denn man kann sie nicht denken ohne ihre Beziehung zum Stoff, wie man das Hohlnasige, d. h. eine Nase mit hohlem Rücken, nicht denken kann, ohne die Nase mitzudenken. Die Mathematik aber oder besser die Geometrie abstrahiert von den sinnlichen Eigenschaften des Stoffes oder des Körpers und betrachtet an ihm nur die Ausdehnung; sie betrachtet das Hohle, die Kugel, oder das Krumme, den Kreis nach Figur und Größe, sieht aber davon ab, ob die Figur von Erz oder von Holz ist, oder welche Eigenschaften sie sonst hat. Und darum ist die Mathematik nach Aristoteles ein besonderer Teil der Philosophie neben der Physik.

4) Jede Seele, auch die eine menschliche Seele, ist nach de an. II, 1. 412 b, 4 ff. „die erste Entelechie eines physischen organischen Körpers," das heißt substanziale Form des Leibes. Doch wenn das auch von der vernünftigen Seele gilt, da sie der Substanz nach mit der sinnlichen und vegetativen eins ist, so ist sie doch nicht als vernünftige Seele Form des Leibes; denn das hieße, daß auch die vernünftigen Akte, das Denken, seelisch-leibliche Funktionen wären, sondern als solche ist sie vom Leibe oder von der Materie getrennt, oder ohne die Materie, wie Aristoteles hier sagt und gehört somit als Erkenntnisobjekt nicht in die Physik.

5) Das heißt nach Thomas: ob die platonische Meinung vom getrennten Sein des Mathematischen richtig ist, bleibe hier unerörtert.

6) Die Mathematik abstrahiert von Bewegung und Materie in dem Sinne, wie Anm. 3 angegeben. Den Ausdruck „einiges Mathematische" erklärt Alexander mit den Worten: „einiges, um nicht zu sagen, alles." Vielleicht steht einiges im Gegensatz zur Astronomie, die ein Teil der Mathematik ist.

7) Alle allgemeinen Ursachen müssen ewig sein, wenigstens bei Voraussetzung einer ewigen Welt; denn die Ursachen gehen nicht ins unendliche zurück. Vgl. oben II, 2. Daraus folgt, daß was wieder Ursache dieser Ursachen ist, im vollkommensten Sinne ewig und seiend ist, vgl. II, 1, Schluß, und daß es das Allererste ist. So ist denn auch die Wissenschaft, die diese Ursache sucht, die erste Wissenschaft. — Man bemerke, daß die Gottheit, das Ewige, Unbewegte, Weltabgeschiedene, als Ursache für das Sichtbare unter den göttlichen Dingen, ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων Z. 17f. bezeichnet wird, also als Ursache der himmlischen Sphären und der Gestirne. Das ist wieder ein wichtiger Beleg für den Kreatianismus des Aristoteles. Gott ist Ursache nicht bloß der Bewegung in der Welt, sondern auch der Weltsubstanz, vgl. Anm. III, 27. — Schwegler steht in seinem Kommentar II, 17 dieser Stelle verlegen gegenüber. Er meint: „Auffallend ist, daß die Gottheit als Ursache der Gestirnwelt bezeichnet wird, während doch Gott nach aristotelischer Ansicht nicht

schöpferisches, sondern nur bewegendes Prinzip, erster Anstoß ist. Vielleicht ist τῆς φορᾶς an die Stelle von oder vor τοῖς φανεροῖς zu setzen." Aber das ist eben eine nachweisbar irrige Annahme, daß der aristotelische Gott nur bewegendes Prinzip ist.

8) Die Metaphysik heißt Theologie oder Wissenschaft von Gott aus zwei Gründen, als Wissenschaft vom Ewigen, Unbewegten und Geistigen und als Wissenschaft des würdigsten Erkenntnisobjektes.

9) Die erste Philosophie oder die Metaphysik ist Wissenschaft des Seienden als solchen. Da aber Wissenschaft so viel ist als die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen, so erforscht die erste Philosophie auch die Ursachen des Seienden. Gehen diese Ursachen nun nicht über die φύσις, die sinnliche, bewegte Natur hinaus, so hätte die Physik eben darum, weil sie die Natur betrachtet, auch das Seiende als solches zu betrachten. Denn die Wissenschaft, die die letzten Ursachen des Seienden betrachtet, betrachtet auch das Seiende als solches. So wäre denn die Physik erste Philosophie. So aber ruhen die Gründe der Dinge in Gott, und darum ist die Theologie zugleich die Wissenschaft vom Seienden als solchem, ist erste Philosophie, Metaphysik.

10) Συμβεβηκός, akzidentell oder mitfolgend, bedeutet hier nicht das Akzidenz im Gegensatz zur Substanz, sondern Akzidenz in dem Sinne, wie man etwa sagt: das Weiße ist gebildet.

11) Was so ist, wie man sagt: das Weiße ist gebildet, ist gleichsam nur dem Namen nach.

12) Das ist mit Beziehung auf das Zufällige gesagt. Es hat auch eine zufällige Ursache, die als solche nicht entsteht oder vergeht.

13) Man weiß aus Phys. II, 6, daß hier nur die bewegende oder wirkende Ursache in Betracht kommen kann.

14) Man vgl. hierzu de an. III, 6. Beim bloßen Denken eines Begriffes, wofern es nur ein Begriff ist, läuft kein Irrtum unter, solange man ihn nicht auf Wirkliches bezieht.

Zum siebenten Buche.

1) Drei Ellen lang und Mensch bedeutet keine Qualität, sondern das eine ein Quantitatives, die Größe, das andere die Substanz.

2) Wenn man sagt: Gehen, Sitzen, so ist das Subjekt unbestimmt.

3) Das der Beweis, daß die Substanz der Zeit nach das Erste ist. Über den Sinn des Beweises wird gestritten. Thomas legt das Argument so aus. Kein anderes Prädikament ist trennbar von der Substanz, die Substanz allein aber ist

trennbar von den anderen. Denn es findet sich kein Akzidenz ohne Substanz, wohl aber findet sich eine Substanz ohne Akzidenz (Gott). Und so sieht man, daß nicht dann, wenn die Substanz ist, das Akzidenz ist, wohl aber umgekehrt (Anspielung auf V, 11. 1019a 2 ff.), und darum ist die Substanz der Zeit nach früher. — Gegen diese Deutung erhebt sich freilich das Bedenken, daß nach Aristoteles manche endliche Substanzen, die doch Akzidenzien haben, ewig sind. Vielleicht ist es einfach so gemeint, wie Alexander sagt: einmal kann die korruptible Substanz zwar nicht ohne Akzidenzien sein, aber sie bleibt, während die Akzidenzien wechseln, und dann gehen die Akzidenzien zwar mit der Substanz zugrunde, aber nicht sie mit ihnen.

4) Das Akzidenz läßt sich nicht ohne die Substanz definieren.

5) Vgl. unten XIII, 4. 1078 b 31. 6. 1080 b 16 ff. XIV, 3. 1090 a 30 ff.

6) Speusippus, ein Schüler Platos, stellte als ideale Prinzipien auf das Prinzip der Zahlen, der Raumgrößen, der Seele. Aristoteles wirft ihm XII, 10. 1075 b 37 ff. und XIV, 3. 1090 b 20 vor, daß diese Prinzipien unabhängig voneinander existieren sollen, so daß die Einheit und der Zusammenhang der Dinge aufgehoben sei.

7) Sie machten also im Gegensatze zu Speusippus und Plato zwischen den Ideen und den Zahlen keinen Unterschied und leiteten auch alles unterschiedslos aus dem gemeinsamen Prinzip ab. Plato soll zwar die Ideen als Zahlen angesehen, aber sie von den subsistierenden mathematischen Zahlen unterschieden haben.

8) Vorher war die Rede davon, welche Dinge Substanz sind oder sein sollen, jetzt wird angegeben, was die Substanz ist, wirklich oder vorgeblich.

9) Das wesentliche Sein ist die Natur oder die wesentliche Beschaffenheit eines Dinges. die sogenannte substantia secunda; das Allgemeine sind die platonischen Ideen; die Gattung das Eins und das Seiende, vgl. oben III, 3. 998 b 10 und 20; das Subjekt, ὑποκείμενον, suppositum, ist das an und für sich Bestehende, das Einzelwesen, die sogenannte substantia prima.

10) Man übersehe nicht, daß hier von Form der Bildsäule nur geredet wird, um den schweren Begriff der substanzialen Form zu verdeutlichen. Aristoteles weiß recht wohl, daß die Form der Bildsäule kein substanziales Prinzip, sondern ein Akzidenz ist.

11) Was Aristoteles meint, ergibt sich aus dem gleich Folgenden. Das letzte Subjekt aller Aussagen, der Gegenstand aller Bestimmungen, scheint ausschließlich die Materie zu sein, so daß neben ihr kein weiteres substanziales Prinzip Raum hätte, sondern nur Akzidenzien.

12) Die Materie ist an sich, das heißt ohne die Form,

weder Substanz, noch hat sie irgend ein Akzidenz; an sich ist sie Möglichkeit, erst durch die Form wird sie Wirklichkeit.

13) Aristoteles beweist hier im Vorübergehen das Dasein des Urstoffs, der materia prima, in ihrem Gegensatze zur Form. In den physikalischen Schriften hatte er es aus dem substanzialen Werden begründet. In der Natur, wenigstens in der organischen, gibt es ein Werden und Vergehen von Substanzen. Pflanzen, Tiere, Menschen treten unaufhörlich ins Dasein und verlieren es wieder. Da dabei aber der Stoff beharrt und nur eine neue Art annimmt, so muß er selbst eine wesenlose und somit von der artgebenden Form verschiedene Natur sein. Hier aber in der Darstellung der Metaphysik, die nach Met. IV, 2. 1004 b 17 ff. mit der Dialektik verwandt ist, wird der Beweis für die Materie auf logischem Wege geführt, aus der Weise der Aussage. Wie man von der Substanz die anderen Kategorien aussagt, so von der Materie die Substanz. Daraus folgt, nicht, daß die Materie die Substanz ist, denn auch von der Substanz werden die Akzidenzien ausgesagt als etwas begrifflich von ihr Verschiedenes, z. B. Sokrates ist gebildet, Sokrates sitzt; sondern daß die Materie eine von der Substanz oder Form verschiedene Natur ist, dabei aber substanzialen Charakter hat, weil sie Trägerin der Form ist, so, daß diese erst mit ihr das konkrete Wesen darstellt. — Nach Thom. v. A.

14) Wäre die Materie nur Verneinung der Kategorien, so könnte sie nie eine Kategorie als Subjekt aufnehmen. Diese Bemerkung richtet sich nach Thom. v. A. gegen Plato, der, wie Phys. I, 9 behauptet wird, die Materie und die Privation nicht auseinandergehalten hätte. Die Kategorien und ihre Verneinung kommen der Materie in gewissem Sinne per accidens zu, insofern sie nichts davon an sich ist.

15) Die Form berührt sich mit dem wesentlichen Sein, dem τί ἦν εἶναι, sehr nahe; darum wird hier von diesem ausgegangen, um jene zu erklären. Die folgende Bemerkung über den Gang der Erkenntnis nimmt auf die Schlußbemerkung des vorigen Kapitels Bezug, daß zuerst die Formen der sinnlichen Dinge betrachtet werden sollen. Bonitz vermutet, daß sie ursprünglich gleich nach den Schlußworten gestanden habe. — Aristoteles geht von den sinnlichen und bewegten Dingen aus, um den übersinnlichen und unbewegten Beweger als erste Ursache zu finden.

16) Diese logische Erörterung geht bis zum Schluß des Buches. Die Logik ist durch den Charakter der Allgemeinheit mit der Metaphysik verwandt. Vgl. Anm. 13.

17) Man sagt von der Fläche, daß sie an sich weiß ist, im Gegensatz zum Körper, der es mitfolgend ist, durch die Fläche. Aber auch die Fläche ist nicht so „an sich" ein Weißes, wie es hier gemeint ist.

18) Weiß ist ein Akzidenz, also solches, was dem Subjekt

nicht an sich zukommt. Darum kann die Substanz zusammen mit dem Akzidenz kein „wesentliches Sein" darstellen. Im folgenden wird nach Alexander dialektisch für das Gegenteil eingetreten.

19) Der Sinn der Stelle ist viel umstritten. Nach Alexander ist er folgender. Nur in zwei Fällen ist etwas nicht an sich, der eine Fall, wenn ich z. B. sage: weiß ist weißer Mensch; das ist weiß nicht an sich, ich füge den Begriff Mensch hinzu, dem weiß inhäriert; der andere, wenn ich sage: das Hemd ist die Weiße; das Hemd ist aber nur insofern weiß, als ihm die Weiße inhäriert. Wenn ich aber sage: weißer Mensch, so trifft keiner von beiden Fällen zu. Also kann man nicht sagen, daß der Mensch nicht an sich weiß ist.

20) Von der Art, die allein Gegenstand der Definition, des ὁρισμός, ist, wird die Gattung ausgesagt, nicht als hätte sie an ihr bloß teil; der Mensch ist Sinnenwesen, ist es an sich, das Eisen aber ist z. B. feurig, weil es am Feuer teil hat; und die Gattung wird auch nicht ausgesagt, wie eine eigentümliche Eigenschaft, wie z. B. die Fläche zwar farbig, aber keine Farbe ist, und auch nicht wie überhaupt ein Akzidenz; der Mensch ist weiß, ohne das Weiße zu sein, aber er ist Sinnenwesen seiner Substanz nach.

21) Das heißt, man weiß, daß man es nicht wissen kann.

22) Die wörtliche Übersetzung klingt hier hart, weil in hohlnasig das Wort Nase vorkommt, während im griechischen σιμός nur der Begriff der Nase eingeschlossen ist. Bonitz hat (wie auch Prantl in der Physik) daher hier scheel gesetzt, das den Begriff des Auges einschließt, und für hohle Nase schiefes Auge. Bon. nimmt übrigens an der Beweisführung des Aristoteles Anstoß; wie uns scheint, mit Unrecht. Da Aristoteles sagen will, daß sich zwar hohlnasig definieren läßt, nicht aber hohlnasige Nase, weil da der Begriff Nase zweimal vorkommt: eine Nase, die eine hohle Nase ist, statt: eine Nase, die hohl ist — so sagt er, wie man das eine Mal die Nase zuviel setzt, so könnte man mit demselben Rechte sie noch so oft setzen, als man will, und das wäre dann eine Definition.

23) Die Akzidenzien haben so wenig eine eigentliche Definition wie ein weibliches Tier oder eine ungerade Zahl. In diesen beiden Beispielen wird dasselbe zweimal gesagt. Denn in weiblich ist schon Tier und in ungerad Zahl enthalten. Ebenso ist es beim Akzidenz, nur daß man es nicht merkt. Die Qualität schließt die Substanz ein. Qualität ist eine gewisse Beschaffenheit einer Substanz, und selbst in diesem Ausdruck: Beschaffenheit einer Substanz schließt Beschaffenheit wieder Substanz ein, weil sie ohne Substanz nicht gedacht werden kann.

24) Das wesentliche Sein begründet ein Ding, ist also früher. Wir bekämen mithin einen regressus in infinitum, wenn bei den Ideen das τί ἦν εἶναι und die Idee selbst ver-

schieden wären; also wird auch bei den sinnlichen Dingen keine solche Verschiedenheit bestehen.

25) Es genügt, damit die Dinge sind und erkannt werden können, wenn das Ding und sein Wesen eines und dasselbe ist. Ideen sind nicht nötig. Jenes ist nötig. Und es ist vielleicht eher gewährleistet, wenn keine Ideen sind. Denn dann ist Wesen und Ding enger verbunden. Nach Thomas v. A. — Man halte sich gegenwärtig, daß die in diesem Kapitel erörterte Frage im Hinblick auf die platonischen Ideen gestellt ist, das macht sie auch verständlich.

26) Bisher hatte Aristoteles gegen die Platoniker von ihrem Standpunkte aus die Verschiedenheit von Ding und Wesen bekämpft, also argumentando ad hominem, jetzt folgen selbstständige Gründe. — Wenn diese unsere Auslegung richtig ist, so sieht man, wie sehr es gefehlt ist, anzunehmen, Aristoteles bekämpfe in dem Abschnitte 1031 a 28—b 11 direkt die vermeintliche platonische Loslösung der Ideen von den Einzeldingen und setze dabei ohne Beweis voraus, daß eigentlich nur das Einzelding ein τί ἦν εἶναι habe. Gewiß, Aristoteles sagt, das τί ἦν εἶναι ist nichts anderes als das Einzelding. Aber damit meint er das Einzelding, insofern es definierbar ist. Das ist es aber nur insofern, als es sich einer Art einordnet, also insofern in ihm ein Allgemeines verwirklicht wird. Die Individualität selbst, die nach Aristoteles durch die unerkennbare Materie begründet wird, ist eben darum auch ihrerseits begrifflich und wissenschaftlich unfaßbar, weshalb einige Kapitel weiter ausdrücklich gesagt wird: „Das Einzelne hat keine Definition," 10. K. 1036 a 2—6. Vgl. Natorp, Platos Ideenlehre 389 f.

27) Man sagte sophistisch: Sokrates mit einer Eigenschaft, etwa weiß, ist kein anderer als Sokrates. Also müßte Sokratessein und weißer Sokrates-sein dasselbe sein, wenn Wesen und Ding dasselbe wäre. Also ist Wesen und Ding getrennt.

28) Es wird gezeigt, daß für die Entstehung der Naturdinge keine subsistierenden Ideen erforderlich sind, da die nachweisbaren Ursachen sie ausreichend erklären. Vorher war dasselbe bezüglich des Daseins und der Erkennbarkeit der Dinge kurz gezeigt worden. Die abgerissene Art, wie dieses unzweifelhaft an seiner ursprünglichen Stelle befindliche Kapitel sich einführt, mahnt die Kritik zur Vorsicht, wenn sie geneigt ist, in der Metaphysik aus der fehlenden äußeren Verbindung der Teile Schlüsse zu ziehen, sei es auf Unechtheit, sei es auf Verschiebung einer ursprünglichen Anordnung. Auch Kapitel 4 fing in abgerissener Weise mit der Behandlung des τί ἦν εἶναι an, nachdem am Ende des dritten die Erörterung der Form in Aussicht gestellt war.

29) Wenn Erzeuger und Erzeugtes auch dieselbe Form haben, so ist sie doch nur der Art, nicht der Zahl nach dieselbe.

30) Nach Thom. v. A. ist hier mit erster Substanz erste Form gemeint. Die Worte Substanz und Form werden ja im folgenden promiscue gebraucht. Erste Form könnte dann dahin verstanden werden, daß die Form im Denkenden die Form im Ding hervorbringt. Der Satz: die Substanz der Privation ist die konträre Substanz, könnte bedeuten: im Geiste des Künstlers ist Form und Privation sozusagen dasselbe, weil Gegenstand eines Wissens. In der äußeren Wirklichkeit aber ist das eine das Gegenteil vom anderen.

31) Die Materie ist also, wie die Schule sagt, Prinzip der Individuation; die Form aber als artgebendes Prinzip begründet keinen individuellen Unterschied, sondern vielmehr die Zugehörigkeit zur allgemeinen Art. Die Art heißt unteilbar, weil sie sich nicht so teilen oder vervielfältigen läßt, daß sie in verschiedenen Individuen verschieden würde. — Die Lehre dieses Kapitels, daß die Form nicht wird, ist von Zeller, Natorp (Platos Ideenlehre 396) u. a. radikal mißverstanden worden, als ob die Form ewig wäre und von einem zum anderen gleichsam wanderte. Welche Konsequenzen sich daraus für die ganze Philosophie des Aristoteles ergeben würden, liegt auf der Hand. — Aristoteles will nur sagen, daß die Form nicht wieder aus Stoff und Form wird, wie das aus Stoff und Form bestehende Ganze wird. Nur das Ganze wie Tier oder Pflanze hat Sein im vollen und eigentlichen Sinne, nicht die wesentliche Geartetheit, die Form, durch die es ist, was es ist. Da also nur das Ganze ist, das Werden aber der Weg zum Sein ist, so kann auch nur das Ganze werden.

32) Die Ähnlichkeit zwischen Erzeugtem und Erzeuger braucht nicht vollkommen zu sein, es genügt, daß sie irgendwie da ist. Denn auch das Männliche erzeugt das Weibliche, und ein Maultier wird nicht von einem Maultier, sondern von Pferd oder Esel erzeugt. Bei Mißgeburten aber fehlt die Ähnlichkeit ganz.

33) Die alte Physik lehrte wegen mangelnder Beobachtung, durch gewisse Erscheinungen getäuscht, die generatio aequivoca, die Urzeugung; wenigstens bezüglich unvollkommener Tiere hielt sie dafür, daß neben der Erzeugung aus Samen die Urzeugung vorkomme. Thomas v. A. berichtet überdies im Kommentar zu dieser Stelle, daß nach Avicenna alle Tiere sowohl aus Samen, wie ohne Samen sollten erzeugt werden können, nach Averroes aber keines auf beide Weisen zugleich. Die heutige Physik lehrt auf Grund besserer Beobachtung die Sätze: omne vivum ex vivo, omnis cellula ex cellula, omnis nucleus ex nucleo.

34) Im 4. und 5. Kapitel war erörtert, was das wesentliche Sein und wessen es ist, im 6., daß dasselbe von dem, dessen es ist, nicht verschieden ist, im 7., 8. und 9., daß man wegen des Werdens keine Ideen anzunehmen braucht. Hier nun, im

10. Kapitel, wird angegeben, woraus das wesentliche Sein besteht. Auch dieses Kapitel dient zur Widerlegung der Ideenlehre. Die Materie bildet nämlich einen Teil des wesentlichen Seins der materiellen Dinge 1035 b, 31 ff., und so können sie kein getrenntes wesentliches Sein haben, wie es sich in den Ideen darstellen soll. Das ist die dritte Widerlegung der Ideen. Die erste lag in dem Nachweise, daß Ding und Wesenheit nicht getrennt, sondern dasselbe sind; die zweite in dem Nachweise, daß das Werden der Dinge sich ohne die Ideen erklären läßt; nach Thomas v. A.

35) Das Materielle kann insofern nie von der Form an sich ausgesagt werden, als es offenbar nicht zur Form gehört, insofern dieselbe der Materie gegenübersteht. Freilich kann man die Form nicht definieren ohne das, dessen Form sie ist. So oft aber das Wort εἶδος nicht als Form, sondern als Art verstanden wird, gehört die Materie freilich mit zum Begriffe, die Materie nämlich im allgemeinen. Zum Begriff der Bildsäule gehört die sinnliche Materie, der die Form eingebildet wird, nicht aber Erz oder Holz, weil die Bildsäule nicht aus Erz wie nicht aus Holz zu sein braucht. Nach Thomas v. A.

36) Das Kompositum aus Materie und Form, wie dieser einzelne Mensch oder dieser eiserne Zirkel, löst sich in seine stofflichen Bestandteile auf; darum sind letztere als Prinzipien und Teile des Ganzen, von denen es abhängt, anzusehen. Nicht so stellt sich das Verhältnis der stofflichen Teile gegenüber der Form. Ihre Teile sind begriffliche Momente und sie vergeht entweder gar nicht, wie die immateriellen Substanzen, oder nicht so wie der Körper durch Auflösung in Teile, sondern mitfolgend, indem sie vergeht, wenn das Ganze vergeht.

37) Da die Seele Wesensform des Leibes ist und erst durch sie das Lebewesen zustande kommt, so muß sie begrifflich vor dem Lebewesen sein, nicht zeitlich, denn so wie sie da ist, ist auch das Lebewesen da. Und zwar müssen alle oder einige Teile der Seele da sein, alle bei den vollkommenen, einige bei den unvollkommenen Tieren, die z. B. des Gesichtes oder des Gehöres ermangeln. Und ebenso ist es mit allem anderen, was durch eine Wesensform konstituiert wird, die Teile der Form gehen begrifflich dem Ganzen voran.

38) Die Teile des Leibes sind früher als das ganze Lebewesen, insofern das Einfache früher ist als das Zusammengesetzte und das Lebewesen durch sie zustande kommt. Sie sind später, insofern die Teile erst dann Teiles eine Lebendigen sind, wenn das ganze Lebendige da ist. Das ist aber erst der Fall, wenn es beseelt ist. Trennt man das Glied vom Leibe, so ist es kein wirkliches Glied mehr, es ist aus der Seinsweise des Lebendigen herausgehoben. Hieraus geht denn die Abhängigkeit des Teils vom Ganzen und die Priorität des Ganzen hervor. Einige Teile aber gibt es, die gleichzeitig mit dem

Ganzen sind, insofern sie einerseits der erste Sitz und das erste Organ der Seele sind und so das Ganze von ihnen abhängt, andrerseits die Seele und somit das Ganze da sein muß, wenn etwas Teil des Ganzen sein soll.

39) Die beiden Aussagen, daß die Materie Teil der Art und daß sie Teil des Individuums ist, entsprechen den beiden vorangehenden Sätzen über die Bedeutung und die Zusammensetzung von Mensch als Art und Mensch als Individuum und legen sich näher nach ihnen aus, dahin, daß die Materie wie Fleisch und Knochen als Allgemeines Teil der Art ist, als diese konkrete Materie aber Teil des Individuums.

40) Man braucht diese Sätze nur zu lesen und zu verstehen, um sich neuerdings davon zu überzeugen, wie irrig die Meinung ist, als habe Aristoteles Form und Wesen — beide haben denselb en Namen εἶδος — verwechselt oder vermengt.

41) Ein intelligibler Kreis, κύκλος νοητός, ist ein Kreis, insofern man dabei von den sinnlichen Eigenschaften der Kreislinie, also davon, ob sie im Sande oder mit der Feder oder der Kreide gezogen ist, abstrahiert und nur an das Begriffliche der Kreislinie denkt. Freilich ist die Vorstellung nicht ohne die Phantasie vollziehbar, die Aristoteles hier, obschon sie ein sinnliches Vermögen ist, weil sie von den sinnlichen Momenten abstrahiert, Denken nennt: „der Kreis wird durch das Denken, μετὰ νοήσεως, erkannt." In demselben Sinne heißt der Kreis eben intelligibel. Häufig gebraucht Aristoteles für die mathematische Vorstellung statt νοεῖν das Zeitwort διανοεῖσθαι. Unter intelligibler Materie, ὕλη νοητή, ist ein Körperliches zu verstehen, eine Kugel zum Beispiel, aber nicht insofern sie sinnliche Eigenschaften hat, eisern oder hölzern ist, sondern insofern sie eine geometrische Figur ist. Aristoteles sagt hier ganz in Übereinstimmung mit Plato, daß der Begriff der Sache von ihrer Wirklichkeit unabhängig ist, weil er sich eben auf die konkrete Sache nur insofern bezieht, als sie von einem Allgemeinen, der Art, befaßt wird.

42) Das vorige Kapitel hat gelehrt, daß nur die Teile der Art, nicht die des körperlichen Individuums Teile des Begriffes sind. Jetzt fragt es sich, welches sind Teile der Art und welches nicht?

43) Man könnte z. B. sagen, Dreieck, Syllogismus und Körper gehörten zu einer Art, weil das Erste drei Seiten, das Zweite drei Sätze und das Dritte drei Ausdehnungen hat. Ebenso könnte man sagen, daß nur das Eins zum Wesen der Zahl gehört, da sie nach Plato aus dem Eins als Form und der unbestimmten Zweiheit als Materie erwächst, dagegen die Zweiheit und die übrigen Zahlen vom Wesen der Zahl ausgeschlossen sind, und da die Zahlen als Ideen Prinzipien sind, so würde weiter folgen, daß alle Dinge nur eine Art bilden können.

44) Ein gleichnamiger Mitunterredner des Sokrates in den platonischen Dialogen, vgl. Soph. 218b, Theaet. 147c, Pol. 257c.

45) Das Mathematische ist nicht sinnlich. Setzte ich also Teile in die Definition des Ganzen, den Halbkreis in die Definition des Kreises, so könnte das statthaft scheinen, da ich keine materiellen Teile hineinsetzte, wie das Erz oder das Holz. Aber trotzdem geht es auch hier nicht an, solange der Kreis im allgemeinen gemeint ist. Wären doch die Teile Teile der intelligibeln Materie. Materie findet sich nämlich bei allem, was nicht gewissermaßen Art für sich ist, das heißt seine wesentliche Beschaffenheit als seine Individualität besitzt, sondern Individuum innerhalb einer Art ist. Nur dürfen die Teile der Materie nicht in die Definition hinein, sondern nur die Materie als Ganzes, soweit sie nämlich das entsprechende Substrat einer bestimmten Form ist.

46) Man kann hier an den Phädo des Plato denken. Überhaupt wird Plato, nicht ganz mit Recht, der Vorwurf gemacht, er habe das ganze Wesen des Menschen in die Seele gelegt: homo anima utens corpore.

47) Vgl. Phys. II, 1.

48) Hier sagt Aristoteles ausdrücklich, wie er die im 6. Kapitel ausgesprochene Identität von Ding und Wesen versteht, vom Ding als allgemeinem. Das Einzelding als solches hat ja gar kein Wesen in dem Sinne, den Aristoteles mit dem Ausdruck wesentliches Sein verbindet, vergl. Anm. 26.

49) Hier wird die Frage von der Ursache der Einheit des Begriffes erörtert, eine Frage, die am Schlusse des vorletzten Abschnittes im vorigen Kapitel angekündigt und auch in den Analytiken An. post. II, 6, 92a, 29 aufgeworfen, aber nicht erledigt worden war.

50) Die Definition und der Begriff ist also eines, weil das ganze Wesen des Dinges auf dem Unterschiede beruht und eine Gattung — eine wirkliche Gattung und nicht bloß Stoff — getrennt vom Unterschiede nichts Wirkliches ist.

51) Das sind dann aber auch keine wirklichen Arten, weil die Einheit fehlt. Sinnenwesen und zweifüßig ist wesentlich eins — wir nehmen mit Aristoteles an, daß das die Definition des Menschen ist, statt Sinnenwesen und vernünftig —, aber Mensch und weiß ist nur mitfolgend eins, es gibt auch nichtweiße Menschen, dagegen die Vernünftigkeit gehört immer zu seiner Natur.

52) Aristoteles erörtert hier die Frage, ob das Allgemeine, d. h. die platonischen Ideen oder die pythagoreischen Zahlen Substanzen sind, und bezieht sich einleitend auf die früher, VII, 3 gemachte Angabe über den verschiedenen Sinn, in welchem man von Substanz redet. Dort waren vier Bedeutungen genannt, hier stehen auch vier, auf den ersten Blick andere, in Wirklichkeit dieselben. Hier nimmt das Subjekt im Sinne

der Materie einen eigenen Platz ein, dort wurde eine vierte Klasse durch die Gattung gebildet, die hier nicht ausdrücklich genannt wird, weil sie sich dem Allgemeinen einordnet. Arist. wird im folgenden, 16. Kapitel, auch vom Eins und vom Seienden reden, — nach Thomas v. A. — Wir sehen aus unserer Stelle, daß das Wort ὑποκείμενον, das wir mit Subjekt übersetzen, bei Aristoteles zweierlei Bedeutungen hat, die man, um Mißständnisse zu vermeiden, wohl auseinanderhalten muß. An unserer Stelle bedeutet es zunächst die Materie; denn es heißt: das ὑποκείμενον, das wesentliche Sein und das Kompositum aus beiden, wo ὑποκείμενον nur Materie und wesentliches Sein nur Form bedeuten kann. Es bedeutet aber auch, wie Aristoteles hier sagt, das Dieses, also die Substanz als Trägerin der Akzidenzien. Hieraus sieht man, daß es nicht gut ist, das Wort ὑποκείμενον unterschiedlos mit Substrat zu übersetzen; der gebildete Sokrates z. B. ist doch nicht Substrat der Bildung. Bessarion übersetzt: subiectum. — Da an unserer Stelle der Ausdruck „wesentliches Sein," τὸ τί ἦν εἶναι, offenbar im Sinne der Form gebraucht wird und wir uns im zehnten Kapitel überzeugt haben, daß doch das wesentliche Sein eines körperlichen Dinges nach Aristoteles nicht die Form allein, sondern die Form mit der Materie im allgemeinen ist, so ist folgendes zu bemerken. Die Form steht auch für das ganze Ding, weil dasselbe von ihr das Sein und die Wirklichkeit empfängt, wie Aristoteles auch an unserem Orte wiederholt, indem er sagt, daß die Materie das Subjekt der Aktualität, ἐντελέχεια, ist; denn das heißt, daß sie durch die Form erst aktuell wird. Und da etwas nicht wirklich sein kann, ohne eine bestimmte Art zu haben, so empfängt die Materie von der Form auch die ganze Wesensbeschaffenheit. Das was das Ding ist und was man auf die Frage τί ἦν oder τί ἐστιν antwortet, ist es durch die Form. Darum also steht das τί ἦν εἶναι zuweilen identisch mit ihr.

53) Wegen der Erklärung, daß das Allgemeine nicht Substanz ist, wird Aristoteles von Zeller des allergrößten Widerspruchs geziehen, vgl. Philosophie der Griechen II, II, 3, Aufl. 309 ff. Vergleiche auch Natorp a. a. O. 395. Aristoteles lehre, so führt Zeller aus, daß das Einzelne nicht definiert werden könne und nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei. Er bezeichne aber auch die Substanz als das eigentliche Problem der Metaphysik. Da nun die Substanz kein Allgemeines sei, so könne sie nicht gewußt werden, und so müßte es denn eigentlich mit der ganzen Metaphysik nichts sein. Die Antwort hierauf lautet, daß die Substanz nicht als Konkretum, sondern als Allgemeines gewußt wird. Bedenklicher wäre der Einwurf, wenn Aristoteles zufolge, wie Zeller auch sagt, nur das Wirkliche Gegenstand des Wissens wäre, S. 309. Aber die von Zeller hierfür S. 161 angeführten Stellen sind nicht

beweisend. In dem Ausspruch z. B.: „wir glauben dann jegliches, ἕκαστον, zu wissen, wenn wir angeben können, was es ist.“ Met. III, 2, 996 b, 14 ff., ist das ἕκαστον nicht als wirkliches konkretes Ding gemeint, oder nicht insofern es das ist, sondern nach dem allgemeinen Begriff. Der eigentliche Gegenstand des menschlichen Wissens ist nicht die Wirklichkeit, sondern die Wahrheit. Darum hörten wir Aristoteles die Philosophie die Wissenschaft der Wahrheit nennen II, 2, vgl. 1009 b, 38 ff. In gewissem Sinne ist es freilich auch wahr, daß sie die Wirklichkeit zum Gegenstande hat, und wird das auch tatsächlich von Aristoteles ausgesprochen. Wenn er nämlich sagt, das Allgemeine sei nicht wirklich und nicht Substanz, so meint er nur, daß es das nicht in der Form der Allgemeinheit ist, die es im Denken hat. Das war ja die Vorstellung, die er am Platonismus bekämpft. Dabei kann recht wohl bestehen, daß das Allgemeine insofern wirklich ist, als der Inhalt des allgemeinen Begriffes in den Einzeldingen tatsächlich verwirklicht ist, nur nicht ohne das Individuelle, wovon der Begriff abstrahiert. So kann also Aristoteles unbeschadet seines Standpunktes auch sagen, daß das Einzelne und Wirkliche Gegenstand des Wissens ist, und tatsächlich werden wir ihn, XIII, 10, die Lehre vortragen hören, daß die Wissenschaft zwar in einem Sinne auf das Allgemeine geht, in anderem Sinne aber auf das Einzelne und Wirkliche.

54) In den Kategorien heißt es: „Zweite Substanzen heißen die Arten, denen die Substanzen im ursprünglichen Sinne angehören, und ebenso die Gattungen dieser Arten, wie Mensch und Sinnenwesen,“ 5. 2 a 15. Man sieht, hier in der Metaphysik soll der allgemeinen Art nur der Charakter der ersten Substanz abgesprochen werden.

55) Vgl. VII, 1. 1028 a 32 ff. und die Anm. 3. Im vorliegenden Argument werden die fraglichen Ideen oder das Allgemeine auffallenderweise als Akzidenzien behandelt. Thomas erklärt dies so. Da die Ideen allgemein sind, die Dinge aber individuell, so müssen sie ein anderes Ding als das Einzelding sein. Zu wem aber etwas wie ein anderes Ding hinzukommt, das ist selber schon Ding, und das Hinzukommende ist ihm gegenüber ein Akzidenz.

56) Die sinnliche Substanz besteht aus zwei substanzialen Prinzipien, Materie und Form, die aber für sich nicht wirklich sind, sondern zusammen die wirkliche Substanz bilden, davon VIII. 6.

57) Also nicht bloß die Art, Mensch, subsistiert, sondern auch die Gattung, Sinnenwesen.

58) Ist das Sinnenwesen-an-sich in den verschiedenen Arten ein anderes, dann ist auch das konkrete Sinnenwesen vieles, so vielerlei, als Arten des Sinnenwesens-an-sich sind, nach Schwegler, Komm. II, 120. — Vielleicht will Aristoteles dies sagen: Wir bekämen viele Sinnenwesen-an-sich.

59) Will man statt Sinnenwesen einen anderen Namen setzen, so ändert das nichts an der Sache, nach Bonitz, Arist. Metaph. II, 351.

60) Also ist das eine Sinnenwesen vieles in seinen Arten.

61) „Aristoteles faßt hier den inneren Widerspruch der Ideenlehre mit schlagender Kürze zusammen. Es ist unmöglich, daß ein ζῷον (ein ζῷον τι) eben dies, nämlich ζῷον sei neben und außer dem ζῷον als solchem. Was ἕτερον παρὰ τὸ ζῷον αὐτό, d. h. verschieden vom Wesen des ζῷον ist, ist kein ζῷον: und umgekehrt, was ein ζῷον ist, ist τοῦτο αὐτό (nämlich ζῷον αὐτό)." Schwegler a. a. O. — Nach unserer Übersetzung ist nicht die Trennung des Sinnenwesens-an-sich von dem Individuum, sondern die Trennung von der Art, Mensch, gerügt. Es scheint, daß Aristoteles bis Zeile 16: „bei den sinnlichen Dingen aber —" nur das Verhältnis zwischen Gattung und Art in Betracht nimmt.

62) Die Definition würde nicht nur auf Mensch passen, sondern auch auf den Verein von Sinnenwesen und zweibeinig und hierauf, wie im folgenden gezeigt wird, noch früher oder ursprünglicher, was gegen den Begriff der Definition verstößt; denn dieselbe muß an erster Stelle dem Definierten zukommen.

63) Es ist also auf den fraglichen Einwurf auch zu sagen, daß eine Idee keinen individuellen Charakter haben kann, weil sonst nicht viele Individuen an ihr teilhätten. Die Gesamtheit ihrer Merkmale findet sich also in vielem.

64) Mit dem Begriff und mit dem Begreifen trifft man nie die Individualität, die das eigentliche Wesen des Dinges bezeichnet. Unsere unvollkommene Erkenntnis ist auf das Gemeinsame der Art beschränkt. Darum gibt es nur von der Art eine Definition. Nach Aristoteles kommt das daher, daß die Individualität von der Materie herrührt, die unerkennbar ist. Indessen wird auch er nicht hierin, sondern in unserer Beschränkung auf die allgemeinen Begriffe den letzten Grund dafür erblickt haben, daß wir das Singuläre nicht erkennen oder nicht wissen können. Unsere Seele ist ihm zufolge nicht als Geist, sondern nur als sinnliches Prinzip Form des Leibes, und doch erkennen wir unseren eigenen Geist so wenig wie den Anderer nach seinem eigentlichen Wesen. — „Und ich über mein Ich, des unbefriedigten Geistes düstre Wege zu spähn, still in Betrachtung versank."

65) Die getrennten Teile sind kein Eines und eben darum kein wahrhaft Seiendes, keine Substanz, wenngleich sie es in gewissem Sinne doch auch wieder sind, vgl. VII, 2 Anf. Eines in strengem Sinne sind sie nur in Verbindung mit dem ganzen Organismus und durch die Wirkung des Lebensprinzips. Losgelöst vom Ganzen sind sie Stoff, wie die Elemente, aus denen sich die Naturdinge aufbauen, und wie die Molken, bevor sie durch die Wirkung des Feuers zu einem Klumpen geformt

werden. — Man kann annehmen, daß die vorliegende Erörterung auf den Schluß des 13. Kapitels Bezug nimmt; man vergleiche die Anm. 56.

66) Die eine Seele scheint sich also, meint Aristoteles, in mehrere mit je einem Leibe zu teilen, als ob schon vorher selbständige und selbsttätige Seelen- und Leibesteile bestanden hätten.

67) Z. B. zwei zusammengewachsene Finger, die als zwei, wenn auch verkümmerte Finger zu betrachten sind; nach Alexander.

68) Vgl. Anf. d. 13. K. und die Anm. 52. — Die Substanz ist eins und seiend, aber eins und seiend ist nicht Substanz. Es wird von ihr ausgesagt, aber ist nicht selbst das letzte Subjekt der Aussage. So sagt man auch von etwas Element oder Prinzip aus, ohne damit die Substanz dessen zu bezeichnen, was Element und Prinzip ist. Freilich steht letzteres der Substanz nicht so nahe, wie Seiendes und Eins. Denn dieses ist die Substanz an sich, jenes in Bezug auf anderes.

69) Wie im Naturbereich die Wesensform die Ideen vertritt und überflüssig macht, so sind es am Himmel die Gestirne in ihrer Bedeutung für Leben und Wachstum im irdischen Bereich.

70) Die substanziale Form ist die Ursache und das Prinzip der wesentlichen Beschaffenheit eines Dinges. Aus ihr erklärt sich dieselbe, für sie selbst aber gibt es keine weitere Erklärung. Man fragt nicht: warum ist der Mensch Mensch?

71) Bei den einfachen Substanzen kann man nicht so fragen, wie man z. B. beim Menschen fragt: warum ist er ein Sinnenwesen von der und der Art? Denn bei ihnen gibt es keine Zusammensetzung aus Materie und Form, und aus Gattung und Art. Man kennt sie entweder ganz, oder man kennt sie gar nicht. Doch sind sie unserer Erkenntnis nicht schlechthin entzogen. Man erkennt sie aus den sinnlichen Substanzen, wie man aus der Wirkung die Ursache erkennt.

72) So ist das Anakoluth der mit ἐπεὶ Z. 11 eingeleiteten Periode zu ergänzen.

Halle a. S., Druck von Otto Hendel.

Philosophische Bibliothek
Band 3.

Aristoteles' Metaphysik.

Übersetzt
und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen
versehen

von

Dr. theol. Eug. Rolfes.

Zweite Hälfte.
Buch VIII—XIV.

Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1904.

Achtes Buch (H).

Erstes Kapitel.

Aus dem Gesagten müssen wir nun das Ergebnis 1042a
ziehen, die Hauptpunkte zusammenfassen und so der Sache ihren Abschluß geben.[1])

Es ist also gesagt worden, daß die Substanzen auf ihre Ursachen, Prinzipien und Elemente untersucht werden.[2]) Von den Substanzen sind aber die einen von Allen anerkannt, über andere aber haben Einige eigentümliche Ansichten aufgestellt.[3]) Anerkannt sind die physischen Substanzen, nämlich Feuer, Erde, Wasser, Luft und die anderen einfachen Körper[4]), ferner die Pflanzen und ihre Teile und die Sinnenwesen und die Teile der Sinnenwesen, endlich der Himmel und die Teile des Himmels. Nach eigentümlicher Ansicht aber setzen Einige die Ideen und das Mathematische als Substanzen. Anderes aber stellt sich durch Vernunftgründe als Substanz heraus, das wesentliche Sein und das Subjekt.[5]) Außerdem aber deduziert man auf einem anderen Wege, daß die Gattung mehr Substanz ist als die Arten und das Allgemeine mehr als die Einzeldinge. Mit dem Allgemeinen aber und der Gattung hängen die Ideen zusammen; denn auf denselben Grund hin gelten sie als Substanzen.

Da aber das wesentliche Sein Substanz und sein Begriff Definition ist, so wurde die Definition und das „An-Sich" erörtert.[6]) Und da die Definition der Begriff ist, der Begriff aber Teile hat, so ergab sich die Notwendigkeit, auch hinsichtlich des Teiles zu untersuchen, welches Teile der Substanz und somit auch der Definition sind, und welches nicht.[7]) Ferner ist weder das Allgemeine Substanz noch die Gattung.[8]) Über die Ideen aber und das Mathematische wollen wir später eine

genauere Untersuchung anstellen; sie sollen nämlich nach Einigen besondere Substanzen neben den sinnenfälligen sein.

Jetzt aber wollen wir uns zu den anerkannten Substanzen wenden. Das sind die sinnlichen; die sinnlichen Substanzen haben aber alle Materie. Substanz aber ist das Subjekt, in einer Weise die Materie — unter Materie verstehe ich, was, obgleich es nicht aktuell ein Dieses ist, potenziell ein Dieses ist —,[9]) in anderer Weise aber der Begriff und die Form, was, da es ein Dieses ist, dem Begriffe nach trennbar ist. Das Dritte aber ist das aus diesen zusammengesetzte, dem allein Entstehen und Vergehen zukommt und das schlechthin trennbar ist; denn von den Substanzen im Sinne des Begriffes sind die einen trennbar, die anderen nicht.[10])

Daß aber auch die Materie Substanz ist, ist klar. Denn bei allen Veränderungen aus einem Gegenteil ins andere findet sich etwas, was den Veränderungen zugrunde liegt, so bei der örtlichen Veränderung das, was jetzt hier, dann wo anders ist, und bei der quantitativen, was jetzt so groß und dann kleiner oder größer ist, und bei
1042b der quantitativen was jetzt gesund, dann krank ist. In derselben Weise gibt es aber auch bei der substanzialen Veränderung etwas, was jetzt im Entstehen, dann im Vergehen begriffen ist, und was jetzt als ein Dieses zugrunde liegt, dann in Weise der Privation.

Dieser Veränderung nun folgen die anderen, aber sie folgt nicht den anderen, sei es einer von ihnen oder zweien; denn was Materie zur örtlichen Veränderung hat, braucht keine zum Entstehen und Vergehen zu haben.

Worin nun der Unterschied zwischen dem schlechthinnigen und dem nichtschlechthinnigen Werden liegt, ist in den physischen Schriften (Phys. V, I. De gen. et corrupt. I, 7) angegeben worden.[11])

Zweites Kapitel.

Da aber die Substanz im Sinne des Subjekts und der Materie anerkannt ist,[12]) dieselbe aber die potenzielle Substanz ist, so bleibt noch anzugeben übrig, welches die aktuelle[13]) Substanz des Sinnlichen ist.

Demokrit (S. I, 4 Ende) nun scheint zu meinen, daß drei Unterschiede sind. Denn ihm zufolge ist der zugrunde liegende Körper zwar stofflich einer und derselbe, doch differenziert er sich entweder den Zügen, das heißt dem Aussehen und der Gestalt nach, oder der Wendung d. h. der Lage, oder der Berührung d. h. der Ordnung nach. Indessen gibt es augenscheinlich viele Unterschiede; so hat manches seinen eigenen Bestand und Namen auf grund der stofflichen Zusammensetzung, z. B. was durch Mischung entsteht, wie ein Honigtrank; anderes wird durch Zusammenbindung, wie ein Bündel; manches durch Leimen, wie ein Buch; manches durch Zusammennietung, wie ein Kasten; manches durch mehreres von diesem zugleich; manches durch die Lage, wie Unter- und Oberschwelle — denn dieselben unterscheiden sich dadurch, daß sie eine bestimmte Lage zueinander haben —; manches durch die Zeit, z. B. Abendessen und Frühstück; manches durch den Ort, z. B. die Winde; manches durch die sensibeln Qualitäten, wie Härte und Weichheit, Dichtigkeit und Dünnheit, Trockenheit und Feuchtigkeit. Und hier unterscheidet sich wieder das eine durch einige von diesen Qualitäten, das andere durch diese alle, und überhaupt das eine durch Überschuß, das andere durch Mangel.

Demnach ist offenbar, daß das „Ist" in ebenso vielen Bedeutungen genommen wird. Denn etwas „ist" Unterschwelle, weil es so liegt, und das „Sein" bedeutet, daß es so liegt, und Eis-sein bedeutet, daß etwas so erstarrt ist. Zuweilen wird aber das Sein eines Dinges durch alle diese Unterschiede bestimmt werden, indem ein Teil von ihm wie trockener Stoff gemischt ist, ein anderer wie flüssiger, und bei einem Teile Zusammenbindung vorliegt, bei einem anderen Verhärtung, und wieder andere Teile die übrigen Unterschiede aufweisen. Das ist z. B. bei der Hand oder dem Fuße der Fall. Man muß nun die Gattungen der Unterschiede ermitteln; denn diese müssen Prinzipien des Seins sein. Nehmen wir z. B. den Unterschied von mehr und minder, dicht und dünn und anderem dergleichen, so kommt alles das auf Überschuß und Mangel hinaus. Und wenn etwas durch die Gestalt oder durch Ebenheit und Unebenheit unterschieden ist, so geht das alles auf den Gegensatz von gerade und krumm

1043a zurück. Bei anderem wieder wird das Sein im Gemischtsein bestehen und das Nichtsein in dem Gegenteil davon.

Hieraus erhellt nun, daß, da die Substanz Ursache ist, daß jegliches ist, man in diesen Unterschieden den Grund zu suchen hat, daß jedes von den genannten Dingen ist. Nun ist zwar nichts von dem Genannten Substanz, auch nicht in Verbindung mit der Materie, indessen findet sich in jedem ein Analogon der Substanz. Und wie das bei den Substanzen von der Materie Prädizierte nichts anderes ist als die Aktualität, so gilt durchaus dasselbe für die anderen Definitionen. Ist z. B. die Türschwelle zu definieren, so wird man sagen, daß sie ein Holz oder ein Stein in dieser Lage ist, und ein Haus wird man definieren als Steine und Hölzer in der und der Lage. Bei manchem kommt wohl auch noch der Zweck hinzu. Oder ist Eis zu definieren, so wird es heißen, Wasser, das sich so verfestet oder verdichtet hat. Und Harmonie ist die entsprechende Verschmelzung hoher und tiefer Töne, und ebenso ist es sonst.

Hieraus erhellt also, daß die Aktualität und der Begriff bei der einen Materie dieser ist, bei der anderen jener. Bei einem ist es die Zusammensetzung, beim anderen die Mischung, bei wieder anderem sonst etwas von dem oben angeführten. So geben denn bei der Bestimmung, was ein Haus ist, diejenigen, welche die Steine, Ziegel und Hölzer nennen, das potenzielle Haus an; denn das ebengenannte ist Materie. Diejenigen dagegen, welche es als einen geschlossenen Raum zur Bergung von Personen und Sachen oder was man sonst noch hinzufügen will, bezeichnen, geben die Aktualität*) an; diejenigen endlich, welche diese beiden Bestimmungen verbinden, geben die dritte Substanz an, welche das Produkt der beiden anderen ist. Es scheint nämlich die Bestimmung durch die Unterschiede die Form und das aktuelle Sein zu treffen, die aus den Bestandteilen gebildete Bestimmung aber vielmehr die Materie. So verhält es sich auch mit den Definitionen, die Archytas gelten ließ. Dieselben beziehen sich nämlich auf das Kompositum. Z. B. was ist Windstille? Ruhe im weiten Luftraum; Materie ist hier die Luft, Aktualität und

*) Z. 18 ἐνέργειαν mit den Codices.

Substanz die Ruhe. Was ist Meeresstille? Ebenheit des Meeres; materielles Substrat ist hier das Meer, Aktualität und Form die Ebenheit.

Aus dem Gesagten erhellt also, was die sinnenfällige Substanz ist und in welcher Weise sie Dasein hat. Die eine existiert als Materie, die andere, weil Aktualität, als Form und die dritte als Kompositum.

Drittes Kapitel.

Man muß aber wohl bemerken, daß man zuweilen nicht weiß, ob ein Wort die zusammengesetzte Substanz oder die Aktualität und die Form bezeichnet, wie ob Haus Bezeichnung für das Kompositum ist im Sinne eines Bergeraums aus entsprechend gefügten Ziegeln und Steinen, oder Bezeichnung der Aktualität und Form im Sinne von Bergeraum, und ob Linie Zweiheit in der Länge oder Zweiheit, und Sinnenwesen Seele im Leibe oder Seele bedeutet; dieselbe ist ja Substanz und Aktualität eines bestimmten Körpers. Es fände sich dann das Sinnenwesen in beiden, nicht in einem Sinne verstanden, sondern mit Beziehung auf eines. Aber das macht zwar in einer anderen Beziehung einen Unterschied, für die Aufsuchung der sinnlichen Subetanz aber nicht. Denn 1043b das wesentliche Sein kommt der Form und der Aktualität zu. Denn Seele und Seele-sein ist dasselbe, dagegen Mensch-sein und Mensch ist nicht dasselbe, es müßte denn auch die Seele Mensch genannt werden; so aber ist es mit dem einen dasselbe, mit dem anderen nicht.[14])

Wenn man nun um die begrifflichen Momente fragt, so meint man nicht, daß z. B. eine Silbe aus den Buchstaben und ihrer Verbindung besteht, oder daß ein Haus so viel ist wie Steine und ihre Verbindung; und das mit Recht. Denn die Zusammensetzung oder die Mischung besteht nicht durch das, dessen Zusammensetzung oder Mischung sie ist. Und ebensowenig sonst etwas: wenn z. B. die Schwelle vermöge ihrer Lage Schwelle ist, so ist die Lage nicht durch die Schwelle, sondern vielmehr diese durch jene. So ist denn auch der Mensch nicht das Sinnenwesen und Zweifüßige, sondern es muß etwas sein, was neben und außer ihnen ist, wenn sie die

Materie sind, etwas, was*) weder Element ist, noch aus Elementen besteht, sondern vielmehr die Substanz darstellt: jenes, was man mit Weglassung der Materie angibt. Ist dasselbe nun Ursache des Seins und ist diese die Substanz, so wird man es wohl für die Substanz erklären müssen.[15])

Diese (Substanz) nun ist notwendig entweder ewig, oder sie ist vergänglich ohne zu vergehen, und entstanden, ohne zu entstehen. Nun ist aber in einem anderen Abschnitte (oben VII, 8) bewiesen und deutlich gemacht worden, daß niemand die Form macht oder erzeugt, sondern daß dieses (konkrete Ding) gemacht wird, und das Kompositum entsteht.

Darüber aber, ob die Substanzen des Vergänglichen trennbar sind, ist noch nichts entschieden; nur soviel steht fest, daß sie es bei manchem nicht sein können, nämlich bei allem, was nicht außer den Einzeldingen sein kann, z. B. Haus, Gerät. Aber vielleicht sind diese Dinge gar keine Substanzen, sie so wenig, wie sonst etwas, was nicht von Natur ist. Denn die Natur, die Physis hat man allein als Substanz derjenigen Dinge anzusehen, die dem Bereich des Vergänglichen angehören.[16])

Demnach muß die von den Anhängern des Antisthenes und anderen gleich ungeschulten Leuten aufgeworfene Schwierigkeit einen gewissen Schein gewinnen, als ob es unmöglich wäre, das wesentliche Sein zu definieren; denn die Definition sei eine lange Rede; man könne vielmehr nur definieren und lehren, wie etwas beschaffen sei; so z. B. lasse sich vom Silber nicht sagen, was es ist, wohl aber, daß es etwas Ähnliches wie Zinn ist. Von einigen Substanzen also ist eine Definition und ein Begriff möglich, nämlich von den zusammengesetzten, mögen sie nun sinnlich oder intellektuell sein; dagegen von denjenigen Substanzen nicht, in denen jene ihren ersten Ursprung haben; denn die Begriffsbestimmung sagt etwas von etwas aus, wobei das eine gleichsam als Materie stehen muß, das andere als Form.[17])

Man sieht aber auch, daß wenn die Substanzen in gewisser Weise Zahlen sind, sie es in dieser Weise sind,

*) Z. 12 ὃ οὔτε mit A^b.

nicht aber als Zahleinheiten, wie Einige sagen;[18]) die Definition ist nämlich eine Art Zahl; denn sie ist teilbar, und zwar in Unteilbares; denn die Begriffsmomente sind nicht zahllos, und das ist nun auch die Eigentümlichkeit der Zahlen. Und wie ferner eine Zahl, wenn man einen von ihren Bestandteilen hinwegnimmt oder dazutut, nicht mehr dieselbe ist, sondern eine andere wird, mag das Hinzugefügte oder Davongenommene auch noch so klein sein, so kann auch die Definition und das wesent- 1044a
liche Sein sich nicht mehr gleich bleiben, wenn man 10
etwas hinwegnimmt oder dazutut. Auch muß es für die Zahl etwas geben, wodurch sie eins ist. Aber wodurch sie das ist, wenn anders sie es ist, weiß man bei den gegnerischen Voraussetzungen nicht zu sagen. Sie ist nämlich entweder nicht eins, sondern wie ein Haufen, oder, wenn sie eins ist, hat man anzugeben, was dasjenige ist, was aus vielem eines macht. Und ebenso ist die Definition eines, aber über sie kann man ebensowenig Rechenschaft geben, natürlich, denn es beruht auf demselben Grunde, und so ist auch die Substanz eins, und 20
nicht, wie Einige sagen, als wäre sie eine Art Einheit oder Punkt, sondern weil jede Substanz eine Aktualität und eine bestimmte Natur und Wesenheit ist. — Wie endlich die Zahl kein Mehr und Minder hat, so auch nicht die Substanz im Sinne der Form, oder wenn doch, dann nur die mit der Materie verbundene.[19])

Soweit denn die Bestimmungen über Entstehen und Vergehen der genannten (sinnlichen) Substanzen, inwiefern es möglich und inwiefern es unmöglich ist, sowie über die Zurückführung der Substanz auf die Zahl. 30

Viertes Kapitel.

In Bezug auf die materielle Substanz (die Materie) aber ist nicht zu übersehen, daß, mag auch ursprünglich alles aus demselben Prinzip oder denselben Prinzipien (Urstoff oder Elemente) bestehen, und dieselbe Materie das Prinzip alles Entstehenden sein, dennoch jedes Ding seine eigentümliche Materie hat. Die erste Materie des Schleimes z. B. ist das Süße und Fette, die der Galle das Bittere oder etwas Anderes. Diese aber sind vielleicht aus demselben materiellen Prinzip. 40

Es ergeben sich auch mehrere Materien für eins und dasselbe, wenn die eine die Materie des anderen ist; so entsteht der Schleim aus dem Fetten und dem Süßen, wenn das Fett aus dem Süßen entsteht; aus Galle aber entsteht er dadurch, daß die Galle sich in den Urstoff auflöst. Auf doppelte Weise nämlich entsteht eines aus dem anderen: entweder durch vorwärtsschreitende Entwicklung oder durch rückwärtsschreitende Auflösung in die Teile.

Es kann aber, wenn die Materie Eine ist, dennoch vermöge der bewegenden Ursache Verschiedenes aus ihr werden, aus Holz z. B. eben so gut eine Kiste als ein Bett. Bei manchem dagegen bringt die Verschiedenheit der Dinge notwendig eine Verschiedenheit der Materie mit sich, eine Säge kann z. B. nicht aus Holz gemacht werden, und es steht dies nicht in der Macht der bewegenden Ursache; denn es läßt sich nun einmal aus Wolle oder Holz keine Säge machen. Kann man nun aber Gleiches aus verschiedener Materie machen, so ist offenbar die Kunst als bewegendes Prinzip dieselbe; denn wäre nicht nur die Materie, sondern auch das Bewegende ein Anderes, so wäre es auch das Gewordene.

Wenn nun die Frage nach der Ursache gestellt wird, so muß man, da man von den Ursachen in verschiedenem Sinne spricht, alle Ursachen angeben, welche möglich sind. Es handelt sich z. B. um den Menschen. Was ist seine Materialursache? Etwa die Katamenien. Was die bewegende? Etwa der Same. Was die Formalursache? Das wesentliche Sein. Und die Finalursache? Der Zweck
1044b und die Vollendung. Die beiden letzteren Ursachen sind wohl einmal dasselbe. Man muß aber die nächsten Ursachen angeben, bei der Frage nach der Materie z. B. nicht Feuer oder Erde, sondern die eigentümliche Materie.

Mit den physischen und zugleich erzeugbaren Substanzen muß man es also in dieser Weise angehen, wenn man es recht angehen will, wenn anders es mit den genannten Ursachen und ihrer Zahl seine Richtigkeit hat und die Aufgabe die ist, die Ursachen kennen zu lernen. Dagegen mit den zwar physischen aber ewigen Substanzen hat es eine andere Bewandtnis. Denn vielleicht hat manches keine Materie oder keine solche, wie wir sie bis jetzt gemeint haben, sondern nur eine, welche die Orts-

bewegung zuläßt.[30]) Aber auch dasjenige hat keine Materie, was zwar von Natur, aber nicht substantiell*) ist, sondern da ist die Substanz das Subjekt der Vorgänge. Z. B. was ist die Ursache der Mondfinsternis? Wo ist da die Materie? Es gibt keine, sondern der Mond ist das leidende Prinzip. Was ist ferner die bewegende Ursache, die das Licht hemmt? Die Erde. Eine Finalursache aber gibt es hier vielleicht nicht. Die Formalursache ist der Begriff, der aber unaufgeklärt bleibt, wenn nicht die Ursache der Erscheinung mit angegeben wird. Z. B. was ist eine Mondfinsternis? Eine Beraubung des Lichts; wird aber beigefügt: durch die in die Mitte getretene Erde, so hat man den Begriff mit der Ursache. Beim Schlaf läßt sich nicht bestimmt angeben, was das zunächst affizierte Subjekt ist. Man sollte meinen das Sinnenwesen. Ganz recht! Aber in welchem Teile, und was ist zunächst affiziert? Das Herz oder ein anderer Teil. Ferner, wodurch affiziert? Ferner, welches ist die Affektion, die der betreffende Teil im Gegensatz zum Ganzen erleidet? Ist es eine Bewegungslosigkeit von der und der Art? Wohl, aber durch welche Affektion des nächsten Leidenden kommt dieselbe zustande?

Fünftes Kapitel.

Da aber einiges ohne Werden und Vergehen ist und nicht ist, z. B. die Punkte, wenn anders sie sind, und überhaupt die Formen und Gestalten — denn nicht das Weiße oder die weiße Farbe wird, sondern das weiße Holz, wenn alles Werdende aus etwas und zu etwas wird —, so kann nicht alles Entgegengesetzte auseinander werden, sondern anders wird ein weißer Mensch aus einem schwarzen Menschen als Weißes aus Schwarzem; und es hat nicht alles Materie, sondern nur das, was auseinander wird und sich ineinander verändert. Was aber ohne eine solche Veränderung ist oder nicht ist, hat keine Materie.

*) Das Komma nach μὴ Z. 8 bei Bek. lassen wir mit Chr. aus. Sodann lesen wir das überlieferte οὐσίᾳ. Chr. hat οὐσίαι, was dem Sinne nach angeht. οὐσίαι hat auch Bess. und so liest auch Thom. v. A.

Schwierigkeiten bereitet die Frage, wie sich die Materie eines Dinges zu den Gegensätzen verhält. Zum Beispiel, wenn der Körper potenziell gesund, die Krankheit aber der Gesundheit entgegengesetzt ist, ist er da beides potenziell? Und ist das Wasser potenziell Wein und Essig? Oder haben wir vielmehr in dem einen Falle das Verhältnis einer Materie zu dem Habitus und der Form, im anderen Falle ihr Verhältnis zur Privation und zu widernatürlicher Verderbnis.[21])

Eine Schwierigkeit liegt auch darin, warum der Wein nicht Materie des Essigs und potenziell Essig ist, obgleich aus ihm Essig wird, und warum der Lebendige nicht potenziell eine Leiche ist. Oder braucht das nicht zu sein und treten vielmehr die Formen, die Verderbnis bedeuten, nur mitfolgend auf, und wird die Materie des Lebenden selbst auf dem Wege des Vergehens Potenz und Materie von Toten und das Wasser von Essig? Das letztere wird nämlich aus dem ersteren wie die Nacht aus dem Tage. Und was also auf diese Weise ineinander übergeht, muß immer zur Materie zurückkehren; z. B. wenn aus Gestorbenem Lebendiges wird, muß es zuerst zur Materie zurückkehren, und aus dieser wird dann Lebendiges, und der Essig muß erst zu Wasser werden, und aus diesem wird dann Wein.[22])

Sechstes Kapitel.

Was aber die (VII, 12 und VIII, 3. 1044a 3) gestellte Frage wegen der Definitionen und Zahlen angeht, was ist die Ursache ihres Einsseins? Denn bei allem, was mehrere Teile hat und als Ganzes nicht wie ein Haufen ist, sondern wo das Ganze noch etwas außer den Teilen ist, findet sich hierfür eine Ursache. Ist doch auch bei den Körpern bald die Berührung Ursache ihres Einsseins, bald die Klebrigkeit oder sonst eine derartige Beschaffenheit. Die Definition ist ja ein einheitlicher Begriff nicht durch Verbindung einzelner Stücke wie die Ilias, sondern dadurch, daß sie ein Eines zum Gegenstand oder Inhalt hat. Was ist es also, was den Menschen zu einer Einheit macht, und warum ist er eines und nicht vieles, etwa Sinnenwesen und Zweifüßiges, zumal wenn es, wie einige behaupten, ein Sinnenwesen an sich und ein Zwei-

füßiges an sich gibt? Denn warum sind nicht diese beiden an sich der Mensch, so daß die Menschen Menschen wären nicht durch Teilnahme an irgend einem einzelnen Menschen, sondern an zweien Ideen, dem Sinnenwesen und dem Zweifüßigen? Kurz, es müßte nach dieser Anschauung der Mensch nicht eins sein, sondern mehreres, Sinnenwesen und Zweifüßiges.

Man sieht also, wenn man die Sache so angeht, wie die Verfechter der Ideen mit ihren Bestimmungen und Aussagen zu tun pflegen, so läßt sich von der Einheit der Begriffe keine Rechenschaft geben, und die aufgeworfene Schwierigkeit ist unlösbar. Ist dagegen, wie wir lehren, das eine Materie, das andere Form, das eine der Potenz oder dem Vermögen, das andere dem Aktus oder der Wirklichkeit nach, so kann die obige Frage keine Schwierigkeit mehr bereiten.

Denn die Schwierigkeit in unserem Falle ist dieselbe, wie wenn die Definition von Kleid wäre, rundes Erz; es wäre dieses Wort ein Zeichen des Begriffs, so daß die Frage wäre, was die Ursache davon ist, daß Rundes und Erz eins sind. Hierin aber tritt keine Schwierigkeit mehr hervor; denn das eine ist Materie, das andere Form. Was ist also, wenn wir vom wirkenden Prinzip absehen, Ursache davon, daß bei den entstehenden Dingen das Potenzielle ein Aktuelles wird? Offenbar ist keine weitere Ursache dafür da, daß die potenzielle Kugel eine aktuelle ist, sondern das ist eine Forderung des Begriffs, den man mit dem gedachten zweifachen Sein verbindet.

Die Materie ist aber teils intelligibel, teils sinnlich, und immer ist der eine Teil des Begriffs Materie, der andere Aktualität. So ist z. B. der Kreis eine ebene Figur.[28])

Was aber keine Materie hat, keine intelligible und keine sensible, ist jedesmal unmittelbar ein Eines, gleich- 1045b
wie auch das Dieses, das Qualitative und das Quantitative unmittelbar ein Seiendes sind. Darum steht auch in den Definitionen nichts von seiend und eins und ist das wesentliche Sein unmittelbar ein Eines sowohl wie ein Seiendes. Darum ist auch bei keinem von den rein immateriellen Dingen eine weitere Ursache dafür vorhanden, daß sie eins oder ein Seiendes sind; denn jedes ist unmittelbar ein Seiendes und ein Eines, nicht so, als

ob sie im Seienden und Einen als der Gattung enthalten wären, noch auch so, als ob diese getrennt von den Einzeldingen existierten.[24])

Wegen dieser Schwierigkeit aber reden die Einen von einer Teilnahme, ohne doch angeben zu können, was Ursache dieser Teilnahme und was dieses Teilnehmen ist; Andere reden von einem Zusammensein mit der Seele, wie Lykophron die Wissenschaft ein Zusammensein des Wissens mit der Seele nennt; noch Andere bezeichnen das Leben als eine Zusammensetzung oder Verknüpfung der Seele mit dem Leibe. Indessen müßte es mit allem dieselbe Bewandtnis haben: es müßte denn auch Gesundsein ein Zusammensein oder eine Verknüpfung oder Zusammensetzung von Seele[25]) und Gesundheit sein, das Dreieckigsein des Erzes eine Zusammensetzung von Erz und Dreieck und das Weißsein eine Zusammensetzung von Oberfläche und weiß. Der Anlaß ihrer Irrung liegt darin, daß sie nach einem Grunde für die Vereinigung von Vermögen und Wirklichkeit und nach einem vorhandenen Unterschiede suchen. Aber, wie gesagt, die letzte Materie und die Form ist eins und ist dasselbe,*) nur die eine in Möglichkeit, die andere in Wirklichkeit. Also machen sie es gerade so, wie wenn man bei dem Eins nach einem Grunde suchen wollte, aus dem es eines ist. Denn jedes Ding ist Ein Ding, und das Potenzielle ist mit dem Aktuellen in einem bestimmten Sinne eines. Es gibt also für die Einheit keine weitere Ursache, es sei denn diejenige, welche die Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bewegt. Was aber keine Materie hat, ist alles ein schlechthin Seiendes.[26])

*) Z. 18 f. nach Bon. und Chr.: ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει. καὶ ἕν hat auch A^b und γρ E.

Neuntes Buch (Θ).

Erstes Kapitel.

Über das Seiende im ursprünglichen Sinne, worauf alle anderen Kategorien des Seins bezogen werden, nämlich die Substanz, ist die Erörterung nun zu Ende.[1]) Denn gemäß dem Begriffe der Substanz wird alles andere, das Quantitative, das Qualitative und wie die Kategorien alle heißen, seiend genannt. Denn in allem muß der Begriff der Substanz enthalten sein, wie wir in den früheren Erörterungen (VII, 1) gesagt haben.

Da aber das Seiende nicht bloß als Was und als Qualitatives und Quantitatives ausgesagt wird, sondern auch als Potenzielles und Aktuelles und als Tätiges, so wollen wir auch die Lehre von Potenz und Aktus entwickeln und zuerst von derjenigen Potenz reden, die durchaus im eigentlichen Sinne so heißt, wenn sie auch für unser gegenwärtiges Vorhaben nicht verwendbar ist. Denn die Potenz und der Aktus erstrecken sich weiter 1046a
als über das, was Bewegung hat. Aber nachdem wir von der Potenz in diesem Sinne gesprochen haben, werden wir in den Erörterungen über den Aktus uns auch über das andere erklären.[2])

Daß man nun von Potenz und potent sein in mehreren Bedeutungen spricht, haben wir anderswo (oben V, 12) erklärt. Von diesen Bedeutungen müssen wir diejenigen beiseite lassen, die nur dem Worte nach hierher gehören; denn manche Potenzen heißen so nach einer gewissen Ähnlichkeit, wie die Potenzen in der Mathematik, und wir reden von Möglichkeit und Unmöglichkeit, insofern etwas in einem Sinne sein kann, in anderem Sinne nicht.[3]) Diejenigen Potenzen aber, welche zu derselben Art gehören, sind alle Prinzipien von einer bestimmten Beschaffenheit und heißen so auf Grund ihrer Beziehung zu einer Potenz,

derjenigen, welche Prinzip der Veränderung in einem anderen als anderem ist. Denn die Potenz ist bald eine passive, welche im Leidenden selbst Prinzip passiver Veränderung durch anderes als anderes ist, bald ist sie ein Habitus, vermöge dessen etwas unfähig ist, durch ein anderes als anderes im Sinne der Verschlechterung zu leiden oder vernichtet zu werden. Dieses andere aber ist das aktiv verändernde Prinzip, so daß alle diese Bestimmungen das Moment der Potenz im ursprünglichen Sinne einschließen. Wiederum redet man von diesen Potenzen teils wie von Potenzen des bloßen Tuns oder Leidens, teils wie von Potenzen des rechten Tuns oder Leidens, so daß auch in den Begriffen dieser letzteren Potenzen gewissermaßen die der ersteren enthalten sind.[4])

Es ist also offenbar, daß die Potenz oder das Vermögen zu tun und diejenige zu leiden in einer Weise eine ist — denn vermögend ist etwas sowohl, insofern es das Vermögen hat, selbst zu leiden, als insofern es das Vermögen hat, daß anderes von ihm leidet —, in anderer Weise aber verschieden. Denn die eine ist in dem Leidenden; denn weil es ein gewisses Prinzip zu eigen hat, und weil auch die Materie ein gewisses Prinzip ist, leidet das Leidende und leidet eins vom anderen. So ist das Fette brennbar, das so und so Nachgebende zerbrechlich usw. Die andere Potenz aber ist in dem Tätigen, z. B. das Warme und die Baukunst, das eine im Wärmenden, das andere im Baumeister. Insofern darum etwas von Natur eins ist, kann es nicht durch sich selbst leiden; es ist eben eines und nicht ein anderes.

Das Unvermögen und das Unvermögende anlangend, so ist dies die dem betreffenden Vermögen entgegengesetzte Privation, so daß Vermögen und Unvermögen immer auf ein und dasselbe und in derselben Hinsicht sich beziehen. Man spricht aber in mehrfachem Sinne von Privation. Man legt sie dem bei, was etwas nicht hat, und dem, was die Sache von Natur haben sollte, wenn es sie tatsächlich nicht hat, sei es überhaupt nicht, oder dann nicht, wenn es sie von Natur haben sollte, ferner, insofern es sie so und so nicht hat, z. B. ganz und gar nicht, oder auch wenn es in welcher Weise immer derselben ermangelt. Bei einigem reden wir von Privation, wenn es danach geartet ist,

etwas zu haben, es aber wegen erlittener Gewalt nicht hat.

Zweites Kapitel.

Da aber solche Prinzipien teils im Unbeseelten vorkommen, teils im Beseelten und in der Seele und in dem vernünftigen Teile[5]) der Seele, so müssen offenbar von 1046b den Potenzen die einen unvernünftig sein, die anderen mit Vernunft verbunden. Daher sind alle Künste und hervorbringenden*) Wissenschaften[6]) Potenzen; denn sie sind verändernde Prinzipien in anderem als anderem. Was nun die mit Vernunft verbundenen Potenzen betrifft, so gehen dieselben alle zugleich auf das Gegenteil, dagegen die unvernünftigen jede nur auf Eines, das Warme z. B. nur auf das Erwärmen, die Heilkunst aber auf Krankheit und Gesundheit zugleich. Das kommt daher, daß das Wissen ein Begriff ist, der Begriff aber erklärt zugleich die Sache und ihre Privation, wenn auch nicht auf dieselbe Weise, indem er in einer Hinsicht auf beides geht, in anderer aber vielmehr auf das Positive. Also gehen notwendig auch die betreffenden Wissenschaften auf Entgegengesetztes, jedoch so, daß sie auf das eine an sich, auf das andere nicht an sich gehen, da ja auch der Begriff das eine an sich trifft, das andere gewissermaßen mitfolgend, indem er das Gegenteil durch Negation und Aufhebung herausstellt. Denn das konträre Gegenteil ist die vornehmste Privation, und diese ist Aufhebung der positiven Seite des Gegensatzes.

Da aber Entgegengesetztes nicht in einem und demselben sein kann, die Wissenschaft dagegen durch den Besitz der Vernunft Potenz ist und die Seele ihrerseits ein Prinzip der Bewegung hat, so bewirkt das Gesunde nur Gesundheit, das Erwärmende nur Wärme und das Erkältende Kälte, der Wissende dagegen beides. Denn der Begriff geht auf beides, wenn auch nicht in gleicher Weise, und er ist in der Seele, die ihrerseits ein Prinzip der Bewegung hat,[7]) so daß sie beides von demselben Prinzipe aus bewirken kann, indem sie die Glieder des Gegensatzes in einem Punkte denkend verknüpft. Daher

*) Z. 3 das zweite καὶ ausgelassen als aus dem καὶ am Ende von ποιητικαί entstanden, nach Bon. Chr.

also wirkt das, was eine vernünftige Potenz hat, Entgegengesetztes wie das, was eine unvernünftige Potenz hat; denn was es wirkt, ist in einem einigen Prinzipe enthalten, nämlich dem Verstande.

Man sieht aber auch, daß dem Vermögen auf rechte Art zu wirken und zu leiden, das Vermögen bloß tätig und leidend zu sein, folgt, dagegen dem letzteren nicht immer das erstere. Denn der auf rechte Art Tätige ist natürlich auch tätig, der bloß Tätige dagegen nicht notwendig auch auf rechte Art tätig.

Drittes Kapitel.

Es gibt aber Einige, wie die Megariker, welche behaupten, daß etwas nur dann eine Potenz hat, wenn es tätig ist, und keine, wenn es nicht tätig ist, daß z. B. wer nicht baut, nicht die Potenz zu bauen hat, sondern nur der Bauende, wenn er baut, und in gleicher Weise in anderen Fällen. Man sieht aber leicht, welche Ungereimtheiten sich für die Anhänger einer solchen Meinung ergeben. Denn einmal könnte offenbar niemand Baumeister sein, wenn er nicht baute; denn Baumeister sein ist so viel als zu bauen vermögend sein, und ebenso verhält es sich mit den anderen Künsten. Wenn es nun unmöglich ist, solche Künste zu besitzen, ohne sie einmal gelernt und erworben, und ebenso unmöglich, sie
1047a nicht mehr zu besitzen, ohne sie einmal verloren zu haben, sei es durch Vergessenheit oder einen Unfall oder durch die Länge der Zeit; denn die Sache selbst kann nicht in Abgang geraten sein, da sie immer vorhanden ist,[8]) wird da der Baumeister, wenn er aufhört, tätig zu sein, seine Kunst nicht mehr besitzen? Und wie soll er sie bekommen, wenn er gleich darauf wieder baut? Und sodann ergibt sich diese Folge auch für das Unbeseelte. Es würde nämlich nichts Kaltes, nichts Warmes, nichts Süßes, überhaupt nichts Sensibles sein, außer man nähme es wahr,*) und so müßten sie sich denn zu der Lehre des Protagoras[9]) verstehen. Aber es würde auch kein Wesen ein wahrnehmendes Vermögen haben, außer wenn es gerade wahrnähme und sich betätigte. Wenn nun

*) Z. 6: αἰσθανομένων mit A^b E Bon. Chr.

blind ist, was kein Gesicht hat, aber zum Sehen geboren ist und wenn es dazu geboren ist und noch existiert, so müßten dieselben Leute öfter am Tage blind und taub sein. Ferner, wenn das der Potenz Ermangelnde zu dem Betreffenden unvermögend ist, so wird das nicht Gewordene unvermögend sein, geworden zu sein, und wer von einem solchen Unvermögenden sagt, daß es sei oder sein werde, wird etwas Falsches sagen; denn das liegt in dem angewandten Worte unvermögend, das gleichbedeutend ist mit unmöglich. Also hebt diese Lehre die Bewegung und das Werden auf. Das Stehende wird immer stehen und das Sitzende immer sitzen; es wird nämlich nicht aufstehen, wenn es einmal sitzt; denn es ist unmöglich, daß etwas aufsteht, was kein Vermögen hat aufzustehen.

Geht es nun nicht an, dieses zu behaupten, so ist offenbar Potenz und Aktus voneinander verschieden; nach jenen Behauptungen aber ist Potenz und Aktus dasselbe; daher ist es auch kein Kleines, auf dessen Aufhebung sie zielen.[10]) Also ist es angängig, daß etwas vermögend ist zu sein, aber nicht ist, und vermögend nicht zu sein, aber ist, und ebenso in den anderen Kategorien, z. B. daß etwas, vermögend zu gehen, nicht geht, und, nicht gehend, vermögend ist zu gehen.

Vermögend aber ist etwas, wofür sich, falls ihm die Wirklichkeit dessen zukommt, wozu es das Vermögen haben soll, nichts Unmögliches ergeben würde. Ich meine z. B., wenn etwas vermögend ist zu sitzen, und es angeht, daß es sitzt, so darf sich für dasselbe, wenn ihm das Sitzen zukommt, nichts Unmögliches ergeben, und ebenso, wenn etwas vermögend ist, bewegt zu werden oder zu bewegen, zu stehen oder zu stellen, zu sein oder zu werden, oder nicht zu sein oder nicht zu werden.

Es ist aber der Name Energie, welcher eine Beziehung auf die Entelechie hat, vorzüglich von den Bewegungen auch auf anderes übergegangen. Denn Energie scheint vorzüglich die Bewegung zu sein. Daher legt man auch dem nicht aktuell Seienden keine Bewegung bei, wohl aber andere Prädikate, nennt das nicht aktuell Seiende z. B. denkbar und begehrenswert, nicht aber bewegt, und das darum, weil es, nicht aktuell seiend, aktuell sein würde. Denn vom nicht aktuell Seienden ist manches potenziell, ist aber nicht, weil es nicht der Entelechie nach ist.[11])

Viertes Kapitel.

Ist aber etwas vermögend, insofern eben das Angegebene folgt, so kann es offenbar nicht wahr sein, zu sagen, dies und das sei zwar möglich, werde aber nicht sein, weil wir auf diese Weise übersehen würden, daß es auch Unmögliches gibt.[12]) Ich meine z. B., wenn man behauptete, es sei möglich, daß die Diagonale eines Quadrats durch die Seite gemessen werde, doch werde sie nicht gemessen werden, indem man nicht bedenkt, daß es auch eine Unmöglichkeit gibt. Denn nichts hindert, daß etwas, was vermögend ist, zu sein oder zu werden, tatsächlich nicht ist oder sein wird, dagegen muß nach dem vorhin Ausgemachten feststehen, daß, wenn wir etwas, was zwar nicht ist, aber möglich ist, als seiend oder geworden setzen, nichts Unmögliches eintritt; hier aber tritt es ein; denn es ist unmöglich, die Diagonale zu messen. Falsch und unmöglich ist nämlich nicht eins, z. B. daß du jetzt stehst, ist zwar falsch, aber nicht unmöglich.

Zugleich ist aber auch folgendes klar. Wenn, sobald A ist, auch B sein muß, so muß, wenn A sein kann, auch B sein können. Denn wenn es nicht notwendig vermögend ist zu sein, so hindert nichts, daß es nicht vermögend ist zu sein. A sei also möglich. Ist nun A vermögend zu sein, so würde, wenn A B gesetzt würde, nichts herauskommen, was unvermögend ist zu sein. Es müßte dann aber B sein. Aber das sollte unmöglich sein. Sei es also unmöglich. Ist nun B*) notwendig unvermögend zu sein, so muß es auch A sein. Nun war aber A möglich, also ist es auch B. Wenn mithin A möglich ist, so muß auch B möglich sein, da ja ein solches Verhältnis unter ihnen vorausgesetzt war, daß wenn A ist, auch B sein muß. Falls demnach bei einem solchen Verhältnisse von A und B, B nicht in der besagten Weise möglich ist, so können sich auch A und B nicht nach der gedachten Voraussetzung verhalten.

Wenn ferner B möglich sein muß, sobald A möglich ist, so muß auch B existieren, wenn A existiert. Denn

*) Z. 21 nach Bon. A mit B. vertauscht. So auch Chr. Ebenso die Antiqua.

der Satz, daß B notwendigerweise möglich ist, wenn A möglich ist, bedeutet eben dieses: wenn A zu sein vermag, und wann und wie, dann und gerade so muß auch jenes es vermögen.[13])

Fünftes Kapitel.

Da nun alle Potenzen teils angeboren sind, wie die Sinne, teils durch Gewöhnung erworben, wie das Flötenblasen, teils angelernt, wie die Künste, so besitzt man die auf Gewöhnung und Vernunft beruhenden Potenzen notwendigerweise nur auf Grund vorangegangener Tätigkeit, bei den anders beschaffenen Potenzen dagegen, sowie bei den leidenden ist das nicht notwendig.

Da aber das Vermögende etwas vermag und es zu 1048a einer bestimmten Zeit vermag und in einer bestimmten Weise und was noch sonst alles in der Definition dabei sein muß, und da einiges vernunftgemäß bewegen kann und seine Potenzen mit Vernunft verbunden sind, anderes vernunftlos ist und vernunftlose Potenzen hat, da ferner die vernünftigen Potenzen nur in einem Beseelten, die Unvernünftigen dagegen in beiden sein können, so müssen die unvernünftigen Potenzen, wenn Wirkendes und Leidendes nach Maßgabe der beiderseitigen Potenz in Berührung kommen, mit Notwendigkeit einerseits wirken, anderseits leiden; bei den vernünftigen Potenzen dagegen besteht diese Notwendigkeit nicht. Die ersteren sind nämlich so beschaffen, daß eine Potenz immer nur eines wirkt, die letzteren aber gehen auf das Entgegengesetzte, so daß also eine Potenz gleichzeitig Entgegengesetztes wirken würde.

Da dies jedoch unmöglich ist, so muß ein anderes das Ausschlaggebende sein, womit ich das Begehren und den freien Willen oder den Vorsatz meine. Denn was das Vernünftige entscheidend begehrt, das wird es tun, wenn es wie ein Vermögendes disponiert ist und mit dem Leidenden in Berührung tritt. Und so wird alles vernünftige Vermögende notwendig, wenn es eine Sache begehrt, zu der es das Vermögen hat und so wie es das Vermögen hat, sie auch tun. Es hat aber das Vermögen zu tun, wenn das Leidende gegenwärtig ist und sich in bestimmter Weise verhält. Wo nicht, so wird es nicht

wirken können. Daß kein Außending hindern dürfe, braucht man ja nicht noch hinzuzufügen; denn es hat die Potenz, in der Weise wie sie wirklich Potenz*) ist, etwas zu tun; das ist sie aber nicht in jeder Weise, sondern unter gewissen Bedingungen, womit bereits die äußeren Hindernisse ausgeschlossen sind; denn diese heben einiges von dem in der Definition Enthaltenen auf. Darum wird man auch, wenn man gleichzeitig zweierlei oder Entgegengesetztes zu tun vorhätte oder begehrte, solches doch nicht tun. Denn so hat man die Potenz dazu nicht, und es gibt keine Potenz solches gleichzeitig zu tun; vielmehr wird man nach dem Maßstabe dessen tätig sein, worauf die Potenz sich erstreckt.

Sechstes Kapitel.

Da nun von der in Beziehung auf Bewegung ausgesagten Potenz gehandelt worden ist, wollen wir auch den Aktus erörtern und bestimmen, was und wie beschaffen der Aktus ist. Denn bei dieser Erörterung wird man zugleich auch bezüglich des Potenziellen sehen, daß man damit nicht bloß dasjenige meint, was danach geartet ist, schlecht oder recht anderes zu bewegen oder von anderem bewegt zu werden, sondern daß man den Begriff auch noch anders nimmt.[14]) Darum haben wir auch, hiernach suchend, das bisherige erörtert.

Der Aktus besteht also darin, daß ein Ding existiert, nicht in dem Sinne, wie man sagt, es sei der Potenz nach. Wir sagen z. B., der Potenz nach sei ein Hermes in dem Klotz und sei in der ganzen Linie die halbe, insofern sie davon genommen werden kann, und einen Wissenden nennen wir auch den, der nicht denkt, wenn er imstande ist, die wissenschaftlichen Begriffe zu denken; das letztere ist Aktus.

Es wird aber beim Einzelnen, durch Induktion, klar werden, was wir sagen wollen. Man darf nämlich nicht für alles eine Definition verlangen, sondern muß sich zuweilen damit zufrieden geben, daß man die Korrelate gegeneinander hält. Denn es besteht hier ein Verhältnis, wie das des Bauenden zum Baukundigen, des Wachenden

*) Z. 18 mit Bon. u. Chr. nach Kod. E δύναμις st. δυνάμει.

zum Schlafenden, des Sehenden zu dem, was zwar die Augen zuhält, aber den Gesichtssinn hat, des aus der Materie Herausgearbeiteten zu der Materie und des Fertigen zum Unfertigen. Mit dem einen Gliede dieses Gegensatzes*) sei der Aktus ausgedrückt, mit dem anderen das Potenzielle.

Man nennt aber alles nur insofern in demselben Sinne aktuell, als die Analogie vorliegt, daß wie dieses in diesem ist oder sich zu ihm verhält, so jenes in jenem ist oder sich zu ihm verhält. Denn bald verhält sich etwas wie die Bewegung zur Potenz, bald wie die Substanz zu einer bestimmten Materie.[15])

Anders aber sagt man von dem Unendlichen, dem Leeren und anderem der Art das mögliche und wirkliche Sein aus, als sonst meistens, als z. B. vom Sehenden, Gehenden und Gesehenen. Denn dieses kann wohl auch einmal schlechthin wahrheitsgemäß ausgesagt werden; denn Gesehenes heißt etwas einmal, weil es gesehen wird, ein anderes mal, weil es gesehen werden kann; das Unendliche aber ist nicht so der Möglichkeit nach, als ob es einmal aktuell von der Potenz getrennt werden könnte, sondern nur für die Erkenntnis ist es von ihr getrennt. Denn damit, daß die Teilung nicht aufhört, erklärt man es, daß dieser Aktus dem Vermögen nach besteht, nicht damit, daß er einmal von der Potenz loskommt.[16])

Da aber von den Tätigkeiten, die eine Grenze haben, keine selber Ziel ist, sondern nur Weg zum Ziele, ein Ziel, wie es z. B. bei der Entfettung die Magerkeit darstellt, während der Vorgang der Entfettung in der entsprechenden Bewegung liegt, ohne selbst das zu sein, um dessentwillen die Bewegung geschieht, so können solche Vorgänge keine Tätigkeit, wenigstens keine vollendete, sein, da sie nicht Ziel und Ende sind; vielmehr ist nur jene Bewegung Tätigkeit (πρᾶξις), in der sich das Ziel findet**) Man sieht z. B., hat aber auch schon gesehen,***) überlegt und hat überlegt,†) denkt und hat gedacht;

*) Z. 5 θατέρῳ μορίῳ nach Kod. E.

**) Z. 22 ἐκείνη, ἧ nach der Konjektur von Bon.

***) Der Text dieses ganzen Abschnittes, den E nicht hat, scheint nicht ganz frei von Verderbnis zu sein. Z. 23 mit Bon. ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε.

†) Ebenda mit Bon. καὶ πεφρόνηκε eingeschoben.

aber man lernt nicht und hat gelernt, genest nicht und ist genesen. Wiederum: man lebt gut und hat gut gelebt, ist glücklich und ist es gewesen. Im anderen Falle müßte es damit einmal aufhören, wie bei der Entfettung. Nun aber ist dem nicht so, sondern man lebt und hat gelebt. Von diesen Handlungen und Vorgängen muß*) man die einen Bewegungen, die anderen Energien nennen. Denn jede Bewegung ist unvollendet, die Entfettung also, die Erlernung, die Durchschreitung, die Erbauung. Es sind Bewegungen und zwar unvollendete. Denn man durchschreitet nicht zugleich und hat durchschritten, baut nicht und hat gebaut, wird nicht und ist geworden, noch wird man bewegt und ist bewegt worden;**) vielmehr bewegt man um ein anderes Stück fort, als man schon bewegt hat,***) aber man hat dasselbe gleichzeitig gesehen und sieht es, denkt es und hat es gedacht. Das letztere also nenne ich Energie, das erstere Bewegung.†)

Aus diesen und derartigen Bestimmungen kann man also sehen, was und wie beschaffen dasjenige ist, was der Energie nach ist.

Siebentes Kapitel.

Nun müssen wir aber auch bestimmen, wann etwas 1049a der Möglichkeit nach ist und wann nicht; denn das ist es nicht zu jeder beliebigen Zeit. Soll z. B. die Erde potenziell ein Mensch sein? Nein, vielmehr wenn sie schon Samen geworden, und vielleicht auch dann noch nicht. Es wird ja auch nicht alles ohne Unterschied durch die Heilkunst oder zufällig gesund, sondern jenes Bestimmte wird es, das die Potenz dazu hat, das potenziell Gesunde. Es lautet aber die Definition dessen, was durch Verstand aus Potenziellem zu Aktuellem werden kann: wenn es dazu wird, falls der Tätige will, vorausgesetzt daß nichts von außen hindert, und dort bei dem (durch die Natur) Genesenden lautet sie: wenn nichts von dem

*) Z. 28 δεῖ nach Bon. und Chr.

**) Z. 32 κεκίνηται st. κεκίνηκεν nach Kod. A^b.

***) Z. 33 κεκίνηκεν st. κινεῖται nach Kod. A^b.

†) Diesen ganzen Abschnitt hat auch die antiqua translatio des Wilhelm von Moorbeck nicht und Thomas von Aquin kommentiert ihn nicht.

hindert, was in ihm ist. Ähnlich aber ist auch ein Haus der Potenz nach, wenn nichts von dem, was in dem betreffenden Potenziellen, nämlich der Materie ist, hindert, daß ein Haus zustande kommt, und nichts ist, was noch hinzukommen oder abgehen oder vorher verändert werden muß, dies ist der Potenz nach ein Haus. Ebenso ist es mit allem anderen, was das Prinzip des Werdens außer sich hat; und das anlangend, was das Prinzip des Werdens in sich hat, so ist dasjenige potenziell, was, wenn nichts von außen hindert, durch sich selbst sein wird. So ist der Same noch nicht potenziell (das Sinnenwesen), da er erst noch in ein anderes kommen und bestimmte Veränderungen durchmachen muß. Wenn aber etwas bereits durch ein inneres Prinzip die betreffende Beschaffenheit besitzt, dann ist es potenziell. Der Same aber ist auf ein anderes Prinzip angewiesen. So ist auch die Erde noch nicht potenziell eine Bildsäule, da sie erst noch verwandelt werden muß, um Erz zu werden.

Es scheint aber ein einzelnes Ding, von dem wir sprechen, nicht eigentlich der Stoff zu sein, aus dem es besteht, sondern die Art des Stoffes an sich zu haben, so daß man den Stoff in adjektivischer Form von ihm aussagt.[17]) So ist die Kiste nicht Holz, sondern hölzern, und das Holz nicht Erde, sondern erdig. Umgekehrt, wenn die Erde so nicht ein anderes ist, aber nach einem anderen benannt wird, so ist dieses andere immer der Potenz nach das Spätere schlechthin.[18]) So ist die Kiste nicht erdig und nicht Erde, sondern hölzern; denn dieses, das Holz, ist der Potenz nach eine Kiste und ist Materie der Kiste, und zwar Holz schlechthin Materie der Kiste schlechthin, und dieses bestimmte Holz Materie dieser bestimmten Kiste. Gibt es aber ein Erstes, das nicht mehr nach einem Anderen benannt wird, so ist dasselbe erste Materie; ist z. B. die Erde luftig und die Luft nicht Feuer, aber feurig, so ist das Feuer erste Materie — als ein Dieses nämlich und als Substanz; denn dadurch unterscheidet sich das Allgemeine und das Subjekt, daß letzteres ein Dieses ist, ersteres nicht.[19]) — So ist z. B. das Subjekt der Eigenschaften der Mensch oder der Leib oder die Seele und heißt das Subjekt nach Aneignung der Bildung nicht Bildung, sondern gebildet, und der Mensch nicht Weiße, sondern weiß, und nicht Gang oder Bewegung,

sondern gehend oder sich bewegend, gerade so wie das nach einem Stoffe adjektivisch Benannte.

Bei allem also, was in dieser Weise (als Eigenschaft) prädiziert wird, ist das letzte Subjekt Substanz, bei dem aber, wo das nicht der Fall ist, sondern das Prädikat eine Form und ein Dieses ist (wie Holz oder hölzern), ist es Materie und materielle Substanz. Und es ist ganz
1049b recht, daß etwas nach der Materie und den Eigenschaften nur adjektivisch in der angegebenen Weise benannt wird,
10 da beide, die Materie und die Eigenschaften, an sich unbestimmt sind.[20])

Somit wäre denn gesagt, wann etwas der Potenz nach ist und wann nicht.

Achtes Kapitel.

Nach den obigen Angaben über die verschiedenen Bedeutungen von früher (vgl. V, 11) erhellt, daß die Wirklichkeit früher ist als die Möglichkeit; ich meine hierbei nicht bloß früher als jene Möglichkeit oder jenes Vermögen, das vorher definiert wurde, das nämlich als
20 Prinzip der Veränderung in einem anderen als anderem bezeichnet wird, sondern überhaupt früher als jedes aktive Prinzip der Bewegung und Ruhe. Denn auch die Natur gehört hierher, ins Gebiet der Potenzialität; denn sie ist bewegendes Prinzip, aber nicht in einem anderen, sondern in dem Dinge, das Natur hat, selbst, insofern dasselbe es selbst ist. Es ist nun die Wirklichkeit früher als alle diese Potenzialität, sowohl dem Begriffe als der Substanz nach; die Zeit aber anlangend, so ist sie in einer Beziehung früher, in anderer nicht.

30 Daß sie nun dem Begriffe nach früher ist, leuchtet ein. Denn das ursprünglich vermögende ist es eben dadurch, daß es wirken kann; ich meine z. B., baukundig ist, was zu bauen, sehkräftig, was zu sehen, und sichtbar, was gesehen zu werden vermag, und ebenso ist es mit allem anderen, und somit muß der Begriff und die Erkenntnis des Wirklichen vor dem Begriff und der Erkenntnis des Möglichen da sein.

Der Zeit nach ist aber das Wirkliche in dem Sinne früher, daß was der Art nach dasselbe ist, früher aktuell
40 als potenziell ist, nicht aber das, was der Zahl nach

dasselbe ist. Ich meine dieses so: zeitlich früher als dieser Mensch, der schon wirklich da ist, und als dieses Getreide und als der Sehende ist die Materie, der Samen und das zu sehen Fähige, Dinge, die potenziell aber noch nicht aktuell Mensch und Getreide und sehend sind; aber wieder zeitlich früher als dieses Potenzielle ist ein anderes Aktuelle, woraus das Potenzielle geworden ist; denn immer wird aus dem Potenziellen das Aktuelle durch ein Aktuelles, z. B. der Mensch durch einen Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, indem immer etwas als Erstes bewegt, das Bewegende ist aber schon aktuell. Wir haben ja schon in den Erörterungen über die Substanz (VII, 7. 8) bemerkt, das alles Werdende aus etwas, zu etwas und durch etwas wird, und dieses Letztere ist der Art nach dasselbe.

Darum erscheint es auch unmöglich, ein Baumeister zu sein, ohne je etwas gebaut, ein Zitherspieler, ohne je die Zither gespielt zu haben. Denn wer Zitherspielen lernt, lernt es durch Zitherspielen, und dasselbe gilt von den anderen Künstlern. Daher ist denn der sophistische Beweis aufgekommen, daß Einer, ohne eine Wissenschaft zu besitzen, die Verrichtungen dieser Wissenschaft ausüben kann; denn der Lernende besitzt die Wissenschaft nicht. Weil aber von dem Werdenden immer etwas schon geworden ist, und überhaupt von dem Bewegten immer etwas schon bewegt ist, wie wir dies in den Untersuchungen über die Bewegung (Phys. VI, 6) klargestellt haben, so muß wohl auch der Lernende schon 1050a etwas von der Wissenschaft besitzen. Also auch insofern stellt sich heraus, daß die Energie auch so, dem Werden und der Zeit nach, früher ist als das Vermögen.

Aber auch der Substanz (dem Seinswerte) nach ist sie früher. Erstens weil das der Entstehung nach Spätere der Form und der Substanz nach vorangeht, der Mann z. B. vor dem Knaben, der Mensch vor dem Samen, indem das eine bereits die Formvollendung hat, das andere nicht.[21]) Sodann weil alles Werdende einem Prinzipe, nämlich dem Ziele, zustrebt. Denn das Weswegen ist Prinzip, und das Werden ist wegen des Zieles,[22]) Ziel aber ist die Aktualität, und um eines solchen Zieles willen bekommt man das Vermögen. Denn die sinnlichen Wesen sehen nicht, um das Gesicht zu haben, sondern

haben das Gesicht, um zu sehen. Ebenso hat man die Baukunst, um zu bauen, die Fähigkeit des Denkens, um zu denken, aber man denkt nicht, um die Fähigkeit des Denkens zu erlangen, es sei denn der Übung wegen. Solche aber denken nur so, und denken nicht, ohne etwas zu bedürfen.[23]) Ferner ist die Materie darum der Potenz nach, weil sie einmal zur Form gelangen kann, sobald sie aber der Wirklichkeit nach ist, ist sie zur Form gelangt. Und ebenso ist es überall sonst, wo das Ziel eine Bewegung ist. Wie darum die Lehrer, wenn sie zeigen, daß der Schüler aktuell weiß, das Lehrziel erreicht zu haben glauben, so verhält es sich auch in der Natur. Wäre dem nicht so, so bekämen wir den Hermes des Pauson; denn es würde bei der Wissenschaft, ebenso wie bei jenem Hermes, ungewiß sein, ob sie inwendig oder auswendig ist.[24]) Denn das Werk ist ein Ziel, die Wirksamkeit aber ist das Werk. Daher sagt man auch Wirksamkeit (Energie) von Werk, und dieser Ausdruck bezeichnet dann auch die Entelechie.[25])

Da nun bei einigem der Gebrauch des Vermögens das letzte ist, z. B. beim Gesicht das Sehen, außer dem sonst nichts durch das Gesicht zustande kommt, durch anderes dagegen etwas zustande kommt, durch die Baukunst z. B. außer dem Bauen das Haus, so ist doch die Aktualität durchaus nicht bald weniger, bald mehr das Ziel der Potenz.[26]) Denn die Erbauung ist in dem Erbauten und geschieht und ist zugleich mit dem Hause. Bei demjenigen also, bei welchem das Entstehende[27]) noch etwas außer dem Gebrauch des Vermögens ist, ist die Wirklichkeit in dem, was gemacht wird, das Bauen z. B. im Gebauten wie das Weben im Gewebten und so weiter, überhaupt die Bewegung im Bewegten; was dagegen außer der Tätigkeit sonst nichts zutage fördert, das hat die Wirklichkeit in sich selbst: so ist das Sehen im Sehenden, 1050b das Denken im Denkenden, das Leben in der Seele, und darum auch die Glückseligkeit. Denn dieselbe ist ein Leben von bestimmter Beschaffenheit.

Man sieht also, daß die Substanz und Form Wirklichkeit, Energie ist.[28]) Und so ist einerseits nach dieser Begründung offenbar, daß die Wirklichkeit der Substanz nach früher ist als die Potenz, andrerseits geht, wie gesagt, der Zeit nach immer eine Wirklichkeit

der anderen voran bis zu der des ewigen ersten Bewegers.[29])

Die Sache läßt sich aber auch erfolgreicher beweisen.[30]) Das Ewige ist nämlich der Substanz nach früher als das Vergängliche; nun ist aber nichts Ewiges potenziell. Der Grund ist dieser. Jede Potenz geht zugleich auf das Gegenteil. Denn was nicht das Vermögen hat zu sein, wird keinem Dinge wirklich zukommen, was dagegen das Vermögen hat, kann auch nicht wirklich sein. Mithin kann das, was das Vermögen hat zu sein, sowohl sein als nicht sein; was aber auch nicht sein kann, ist vergänglich, entweder schlechthin, oder in eben der Beziehung, in der man von ihm sagt, daß es auch nicht sein könne, dem Orte oder der Quantität oder der Qualität nach; schlechthin aber ist etwas der Substanz nach vergänglich. Mithin ist keines von den schlechthin unvergänglichen Dingen schlechthin potenziell — es beziehungsweise zu sein, z. B. in dem Zustand zu sein oder in dem, die Qualität zu haben oder die, den Ort einzunehmen oder den, hindert sie nichts —, mithin sind sie alle aktuell.[31]) Ebensowenig ist ein notwendig Seiendes potenziell. Nun sind aber die Dinge dieser Art die ersten; denn wenn sie nicht wären, so würde nichts sein.[32]) Ebensowenig ist die ewige Bewegung, wenn es eine solche gibt, potenziell. Und das ewige Bewegte, wenn es eines gibt, ist nicht potenziell bewegt außer in bezug auf das Woher und Wohin. Denn in dieser Beziehung kann es recht wohl eine Materie geben.[33])

Deswegen sind die Sonne, die Sterne und das ganze Weltgebäude immer aktuell bewegt, und es ist nicht zu fürchten, daß sie einmal stille stehen, wie dies die Naturphilosophen fürchten. Auch ermüden sie nicht in dieser Tätigkeit. Denn ihre Bewegung liegt nicht wie beim Vergänglichen in der Sphäre der Potenz zu Entgegengesetztem, so daß ihnen die Stetigkeit der Bewegung beschwerlich fiele. Denn die Substanz, die Materie und Potenz, nicht Aktus ist, ist Ursache solcher Beschwerde.[34])

Den unvergänglichen Dingen ahmt aber auch das der Veränderung Unterworfene, wie Erde und Feuer, nach. Denn auch diese sind immer aktuell. Denn sie haben die Bewegung von sich aus, und sie haben sie in sich.[35])

Die anderen Vermögen aber gehen, wie erklärt wurde, sämtlich auf Entgegengesetztes. Was so bewegen kann, das kann auch nicht so bewegen, soweit es nämlich vernunftgemäß wirkt, und die unvernünftigen Potenzen gehen insofern ebenfalls auf das Entgegengesetzte, als das Subjekt sie haben und nicht haben kann.[36])

Wenn es nun gewisse Naturen oder Substanzen von der Art gäbe, wie die Dialektiker es von den Ideen behaupten, so wäre etwas, was viel mehr wissend wäre als die Wissenschaft an sich und viel mehr bewegt als die Bewegung an sich. Denn diese, Wissendes, Bewegtes, sind Energien, jene aber, Wissenschaft, Bewegung, sind ihre Potenzen.[37])

Man sieht also, daß die Energie früher ist als die Potenz und als jedes Prinzip der Veränderung.

Neuntes Kapitel.

Daß die Energie aber auch besser und wertvoller ist als die gute Potenz, geht aus folgendem hervor.

Alles was man potenziell nennt, hat ebenso das Vermögen zu Entgegengesetztem — wie z. B. dasselbe, was potenziell gesund heißt, auch das Kranke ist —, und zwar zu gleicher Zeit. Denn die nämliche Potenz geht auf Gesundsein und Kranksein, auf Ruhe und Bewegung, Bauen und Niederreißen, Gebautwerden und Einstürzen. Nun besteht das Vermögen zu Entgegengesetztem zugleich. Das Entgegengesetzte selbst kann aber nicht zugleich bestehen. Und so können auch die Wirklichkeiten, wie Gesundsein und Kranksein, selbst nicht zugleich bestehen. Also muß notwendig das eine von diesen das Gute sein. Die Potenz dagegen ist gleichmäßig beides oder auch keines von beiden. Mithin ist die Wirklichkeit besser.

Notwendig ist aber auch bei den schlechten Potenzen die Vollendung und die Energie schlechter als die Potenz, da das Potenzielle beides Entgegengesetzte zugleich ist. Man sieht hieraus, daß das Schlechte nicht außer den Dingen existiert. Denn das Schlechte ist von Natur später als die Potenz. Darum ist auch in dem Ursprünglichen und Ewigen nichts Böses und kein Fehl und nichts Verdorbenes; denn auch das Verderbnis ist vom Bösen.

Aber auch die geometrischen Lehrsätze werden durch Aktualität gefunden, gefunden nämlich durch Teilung der Figuren. Wären sie aber wirklich schon geteilt, so leuchteten die Sätze ohne weiteres ein. Warum sind die Dreieckswinkel zusammen zwei rechte? Antwort: weil die Winkel um einen Punkt zweien rechten gleich sind. Wäre nun die Parallele zu der einen Dreiecksseite in der Richtung nach oben gezogen, so wäre die Sache auf den ersten Blick klar. Und warum ist der Winkel im Halbkreis jedesmal ein rechter? Weil, wenn drei Linien gleich sind, die beiden nämlich, aus welchen die Basis besteht, und die eine gerade Linie, die von der Mitte der Basis aus auf ihr gezogen wird, die Sache dem Kundigen beim bloßen Anblick klar ist. Man sieht also, wie das Potenzielle dadurch gefunden wird, daß man es in den Akt überführt. Der Grund ist der, daß erst die wirkliche Tätigkeit Erkenntnis ist.[38]) So wird denn aus der Aktualität die Potenz entnommen. Und darum erkennt man, indem man etwas aktuell macht. Denn das einzelne Aktuelle ist der Entstehung nach später.

Zehntes Kapitel.

Da aber das Seiende und das Nichtseiende teils nach den Formen der Kategorien ausgesagt wird, teils nach Möglichkeit und Wirklichkeit derselben oder dem Gegenteil davon, teils endlich als das, was eigentlich wahr oder falsch ist, was bei den Dingen durch Verbindung und Trennung stattfindet, so daß wahr derjenige spricht, der Getrenntes für getrennt und Verbundenes für verbunden hält, falsch dagegen, wessen Meinung sich umgekehrt verhält als die Dinge, so fragt sich, wann dasjenige stattfindet oder nicht stattfindet, was man das Wahre oder Falsche nennt. Denn wir müssen untersuchen, was man damit meint. Nicht darum nämlich, weil wir meinen, du seiest in Wahrheit weiß, bist du weiß, sondern weil du weiß bist, so reden wir, die das behaupten, die Wahrheit.

1051b

Wenn nun das eine immer verbunden ist und nicht getrennt werden kann, das andere immer getrennt ist und nicht verbunden werden kann und noch anderes möglicherweise beides ist, so ist Sein das Verbundensein und Einssein, Nichtsein das Nichtverbundensein und

Zweierleisein. Bei dem Möglichen nun wird dieselbe Meinung und dieselbe Behauptung falsch und wahr, und man kann damit bald die Wahrheit sagen, bald die Unwahrheit. Bei demjenigen aber, was sich unmöglich anders verhalten kann, wird die Aussage nicht bald wahr, bald falsch, sondern es ist ebendasselbe immer wahr und ebendasselbe immer falsch.

Was ist aber nun bei dem Nichtzusammengesetzten das Sein oder Nichtsein, das Wahre und das Falsche? Es ist ja nicht zusammengesetzt, so daß es wäre, wenn es verbunden, und nicht wäre, wenn es getrennt ist, wie das weiße Holz oder die inkommensurable Diagonale; es wird also auch das Wahre und das Falsche nicht mehr in gleicher Weise statthaben wie bei jenen Dingen. Es ist eben hier, wie die Wahrheit, so auch das Sein nicht dasselbe, sondern mit Wahrheit und Falschheit steht es so, daß das Berühren und Aussprechen Wahrheit ist — denn das bejahende Urteil und das Aussprechen eines Begriffes ist nicht dasselbe —, das Nichtberühren aber ist vollständiges Nichtwissen. Denn eine Täuschung gibt es über das Was eines Dinges nur in akzidenteller Weise. Und ebenso ist es mit den nicht zusammengesetzten Substanzen: auch über sie kann man sich nicht täuschen. Und sie sind alle aktuell, nicht potenziell, sonst würden sie werden und vergehen. Nun kann aber das Seiende selbst nicht werden und vergehen. Denn es müßte aus etwas werden.[40]) Was also ein Sein an sich und aktuell ist, über das kann man sich nicht täuschen, sondern nur es erkennen oder nicht. Dagegen kann man wohl bezüglich desselben im Zweifel sein, was es ist, ob es nämlich von der und der Beschaffenheit ist oder nicht.

Was aber das Sosein als Wahres und das Nichtsosein als Falsches betrifft, so ist etwas wirklich eins und also wahr, wenn Verbindung vorliegt, das andere, bei dem sie nicht vorliegt, ist falsch. Das an sich Eine aber ist, da es ja aktuell seiend ist, in eben dieser Weise
1052a da, und existiert es nicht so, so besteht es überhaupt nicht. Hier liegt die Wahrheit darin, daß man es denkend erkennt. Irrtum aber oder Täuschung gibt es hier nicht, sondern nur Unwissenheit, die aber nicht der Blindheit entspricht. Der Blindheit würde sie entsprechen, wenn jemand überhaupt das Denkvermögen nicht hätte.

Man sieht aber auch, daß es beim Unbewegten keine Täuschung über das Wann gibt, wenn man es als unbewegt anerkennt. So wird man, wenn man das Dreieck für unveränderlich hält, nicht glauben, daß es bald zwei rechte Winkel enthält, bald nicht, da es sich ja sonst veränderte. Vielmehr wird man nur glauben, etwas sei, und etwas sei nicht, wie z. B. es gebe gar keine erste gerade Zahl,[41]) oder einige seien solche, andere nicht. Bei den Dingen aber, die der Zahl nach eins[42]) sind, geht auch das nicht an. Denn da kann man nicht meinen, daß es beim einen sich so verhält, beim anderen nicht, sondern man denkt entweder das Rechte oder das Verkehrte, da die Sache immer so oder so ist.

Zehntes Buch (I).

Erstes Kapitel.

Daß man von dem Eins in vielfacher Bedeutung spricht, ist schon oben in den Erörterungen über den verschiedenen Sinn der philosophischen Ausdrücke bemerkt worden. Diese vielen Bedeutungen kommen jedoch auf vier Hauptarten hinaus, insofern man dasjenige meint, was ursprünglich und an sich, nicht mitfolgend Eins genannt wird.[1])

Einmal heißt Eins das Kontinuierliche, entweder das Kontinuierliche schlechthin, oder vorzugsweise das von Natur, nicht durch Berührung oder Verbindung Kontinuierliche, und hier ist wieder dasjenige mehr und ursprünglicher Eins, dessen Bewegung unteilbarer und einfacher ist.

Sodann ist ein solches und ist es noch in höherem Grade das Ganze, jenes, was eine bestimmte Gestalt und Form hat, besonders aber gilt das in dem Falle, daß etwas von Natur ein solches ist, nicht durch Gewalt wie das, was durch Leim, Nägel und Bänder vereinigt ist, sondern dadurch, daß es den Grund seiner Kontinuität in sich selbst hat.

Ein solches ist etwas aber dadurch, daß seine Bewegung eine und nach Ort und Zeit unteilbar ist, woraus hervorgeht, daß wenn etwas von Natur das erste Prinzip der ersten Bewegung in sich hat, unter welcher ich die rotierende Bewegung als erste örtliche Bewegung verstehe, dieses die erste einige Größe ist.

Was also in dieser Weise eins ist, ist entweder ein Stetiges, oder ein Ganzes; in noch anderem Sinne aber ist dasjenige eins, dessen Begriff einer ist. Solcher Art ist dasjenige, dessen Gedanke einer ist, und solcher Art wieder dasjenige, dessen Gedanke unteilbar ist, unteilbar

aber ist der Gedanke des der Art oder Zahl nach Unteilbaren. Der Zahl nach ist unteilbar das Einzelding, der Art nach das, was der Erkenntnis und der Wissenschaft nach unteilbar ist, so daß erstes Eins dasjenige wäre, was für die Substanzen Ursache ihrer Einheit ist.

Man sagt also das Eins in so vielen Bedeutungen aus: als von Natur Kontinuierliches, als Ganzes, als Einzelding und als Allgemeines. Alles dieses ist aber eins, weil beim einen die Bewegung, beim anderen der Gedanke 1052b
oder der Begriff unteilbar ist. 10

Man bemerke aber, daß man es nicht für dasselbe halten darf, wenn gefragt wird, was für Dinge eins heißen, und was das Einssein ist, und worin sein Begriff liegt. Denn von dem Eins spricht man in so vielen Bedeutungen wie angegeben, und jede dieser Arten wird eins sein, welcher also eine von diesen Weisen zukommt; das Einssein aber wird bald einer von diesen Weisen zukommen, bald dagegen einem anderen,[2]) welches auch der Bezeichnung eins noch näher steht und der Potenz nach die Arten ausmacht, ähnlich wie das auch bei Element 20
und Ursache zutrifft, je nachdem es sich darum handelt, zu sagen, an welchen Dingen sich diese zwei Begriffe erfüllen, oder von dem Sinn der Bezeichnungen Rechenschaft zu geben. In einer Weise nämlich ist Element das Feuer — vielleicht aber ist es auch das Unbegrenzte an sich oder sonst etwas dergleichen, in anderer Weise wieder nicht. Denn Feuersein ist nicht das gleiche mit Elementsein, vielmehr ist das Feuer Element als ein bestimmtes natürliches Ding, die Bezeichnung Element aber für dasselbe besagt, es folge dem Feuer mit, daß etwas 30
aus ihm als erstem Komponenten besteht. Ebenso verhält es sich mit der Ursache und mit dem Einen und allem anderen dergleichen. Es ist also auch das Sein des Einen so viel als Unteilbarkeit von solchem, was ein Dieses und für sich Bestehendes*) ist, sei es nun Unteilbarkeit dem Orte, der Art oder der Vorstellung nach, oder sei es die Unteilbarkeit eines bestimmten**) Ganzen.[3])

*) Z. 17 καὶ ἰδίᾳ χωριστῷ mit A^b.

**) Z. 17 διωρισμένῳ statt ἀδιαιρέτῳ mit E und den latein. Übersetzungen.

Besonders aber bedeutet eins sein erstes Maß einer Gattung sein, am eigentlichsten der Quantität. Von ihr aus ist die Bedeutung als Maß dem anderen zugekommen. Denn das Maß ist das Mittel, um die Quantität zu erkennen. Die Quantität aber als Quantität wird erkannt entweder durch das Eins oder durch die Zahl, jede Zahl aber durch das Eins. Demnach wird alles Quantitative als solches durch das Eins erkannt, und das, wodurch die Quanta zuerst erkannt werden, ist das Eins an sich.[4]) Mithin ist das Eins Prinzip der Zahl, insofern sie Zahl ist.

Von hier überträgt man dann die Bezeichnung Maß auf dasjenige, wodurch sonst etwas zuerst erkannt wird, und das Maß eines jeden ist das Eins in der Länge, Breite, Tiefe, Schwere und Geschwindigkeit. Die Schwere nämlich und die Geschwindigkeit werden gemeinsam von Entgegengesetztem aus gesagt: Beide bezeichnen ein Zweifaches: Schwere schreibt man sowohl dem zu, was nur irgendwelches Gewicht, als dem, was ein sehr bedeutendes Gewicht hat, und Geschwindigkeit sowohl dem, was irgendwelche Bewegung, als dem, was eine sehr schnelle Bewegung hat. Denn auch das Langsame hat eine Geschwindigkeit und das Leichtere eine Schwere. In allen diesen Fällen also ist ein Einiges und Unteilbares das Maß und das Prinzip, da man ja auch bei den Linien diejenige, die einen Fuß lang ist, als unteilbar verwendet. Denn überall sucht man als Maß ein Einiges und Unteilbares, das heißt ein nach Qualität oder Quantität Einfaches. Wo es nun dem Anscheine nach nichts hinwegzunehmen oder hinzuzufügen gibt, da hat man ein genaues Maß; darum ist das Maß der Zahl am genauesten;
1053a denn die Einheit setzt man als durchaus unteilbar; in den anderen Fällen nähert man sich einem solchen Grundmaß nur an. Denn bei einem Stadium oder einem Talent und überhaupt immer beim Größeren läßt sich eher unvermerkt etwas hinzusetzen oder hinwegnehmen als beim Kleineren. Daher setzt man das Erste, von dem man nichts sinnlich Wahrnehmbares hinwegnehmen kann, insgemein als Maß an für Flüssigkeiten wie für feste Körper, für das Gewicht wie für die Größe, und glaubt das Quantum zu kennen, wenn man es durch dieses Maß kennt. Aber auch die Bewegung mißt man durch die einfache und schnellste Bewegung, da diese in der kürzesten Zeit

vor sich geht. Darum erscheint in der Astronomie die Einheit in der Weise als Prinzip und Maß, daß man die gleichmäßige schnellste Bewegung des Himmels zugrunde legt und durch sie die übrigen Bewegungen mißt.[5]) Und in der Musik steht als Einheit der Viertelton, weil er das Kleinste ist, und in der Sprache der Buchstabe. Alles dieses ist ein Einiges, nicht als wäre das Eins überall dasselbe, sondern in der Weise, wie angegeben. Jedoch ist das Maß nicht immer ein arithmetisch Eines, sondern auch wohl eine Mehrheit. So gibt es z. B. zwei Viertel- töne, die nicht zwar für das Gehör, wohl aber nach den Verhältnissen der Zahlen verschieden sind, und der Laute, durch die wir die Rede messen, sind mehrere, und die Diagonale, die Seite und alle Größen werden durch ein Zweifaches gemessen.[6]) — So ist denn das Eins Maß aller Dinge, weil wir die Bestandteile eines Dinges erkennen, wenn wir es der Quantität oder der Qualität nach auseinanderlegen. Deswegen ist das Eins unteilbar, weil das Erste von jedem unteilbar ist. Doch ist nicht alles auf gleiche Weise unteilbar, z. B. der Fuß und die arithmetische Eins, sondern die Eins ist es durchaus, während der Fuß zu Dingen zählen will, die für die Wahrnehmung unteilbar sind, wie schon gesagt.[7]) Denn teilbar ist vielleicht alles, was stetig ist.

Immer aber ist das Maß dem Gemessenen verwandt; denn Maß der Größen ist die Größe, und im einzelnen ist Maß der Länge die Länge, der Breite die Breite, Maß der Laute der Laut, der Schwere die Schwere, der Einheiten die Einheiten. So muß man sich nämlich fassen, nicht so, die Zahl sei Maß der Zahlen, und doch müßte das die Fassung sein, wenn sie entsprechen sollte, aber dann entspräche der Gedanke nicht; klänge es doch als sollten Einheiten,[8]) nicht die Einheit, Maß der Einheiten sein, indem ja die Zahl eine Vielheit von Einheiten ist.

Aber auch die Wissenschaft bezeichnen wir als Maß der Dinge und aus demselben Grunde die Wahrnehmung, weil wir durch sie etwas erkennen, obwohl sie eher gemessen werden als selbst messen. Aber es geht uns dabei so, wie wenn ein Anderer uns mäße, und wir nun unsere Größe daraus erkennten, daß er uns so und so oft mal die Elle anlegte. Wenn aber Protagoras sagt,

der Mensch sei das Maß aller Dinge, so meint er damit
1053b den Wissenden oder Wahrnehmenden, und diese darum, weil sie Wahrnehmung und Wissenschaft besitzen, die wir als Maße ihrer Objekte bezeichnen. Er scheint also etwas ganz Besonderes zu sagen, sagt aber in Wirklichkeit nichts.[9])

Man sieht also, daß das Eins, wenn man es am strengsten nach dem Wortsinne bestimmt, ein Maß ist, und zwar am eigentlichsten für das Quantitative, dann
10 auch für das Qualitative. Maß aber wird das quantitativ oder qualitativ Unteilbare sein. Deswegen ist das Eins unteilbar, schlechthin oder insofern es Eins ist.

Zweites Kapitel.

Wir haben nun zu untersuchen, auf welche von beiden Weisen sich das Eins seiner Substanz und Natur nach verhält, wie wir ja schon in den Aporien (III, 4) auf die Frage kamen, was das Eins ist und wie man darüber zu urteilen hat, ob anzunehmen ist, daß das Eins selbst eine Substanz ist, wie früher die Pythagoreer be-
20 hauptet haben und später Plato, oder ob ihm vielmehr eine Natur zugrunde liegt,[10]) und wir müssen zusehen, wie man an diese Natur anknüpfend das Eins verständlicher und mehr nach der Art der Naturphilosophen bestimmen kann. Von diesen nämlich behauptet der Eine, die Freundschaft sei das Eins,[11]) der Andere die Luft, ein Dritter das Unendliche.

Wenn nun nach dem in den Erörterungen über die Substanz und das Seiende Bewiesenen (VII, 13) nichts Allgemeines Substanz sein kann, und wenn auch eben
30 dieses, die Substanz, da sie etwas Gemeinsames ist, nicht als ein Eines neben dem Vielen existieren, sondern nur Prädikat des Vielen sein kann, so sieht man, daß das auch bei dem Eins nicht möglich ist. Denn das Seiende und das Eins sind das Allgemeinste, was von allem als Prädikat ausgesagt wird. Demnach sind weder die Gattungen bestimmte Naturen und Substanzen, die von den anderen Dingen getrennt wären, noch kann das Eins Gattung sein, aus denselben Gründen nicht, aus denen es das Seiende und die Substanz nicht sein kann.
40 Ferner muß sich überall dasselbe Verhältnis finden.

Nun hat aber das Eins ebensoviele Bedeutungen wie das Seiende. Da also das Eins bei den Qualitäten und ebenso bei den Quantitäten ein Etwas und eine bestimmte Natur ist, so muß man offenbar auch überhaupt fragen, was das Eins sei, wie man fragt, was denn ein Seiendes sei, da es nichts hilft zu sagen, eben dieses, daß es Eins sei, sei seine Natur. Gewiß ist bei den Farben das Eins eine Farbe, die weiße etwa, da man die anderen Farben aus dieser und der schwarzen entstehen sieht, diese aber Privation der weißen ist, wie die des Lichtes die Finsternis; denn das ist die Privation des Lichtes. Wäre also das Seiende Farbe, so wäre das Seiende eine Zahl? Aber Zahl wovon? Offenbar Zahl von Farben. Und das Eins wäre ein bestimmtes Eins, etwa das Weiße. Ebenso wäre das Seiende Zahl, wenn es musikalischer Ton wäre, jedoch Zahl von Vierteltönen, aber nicht so, daß seine Substanz selbst Zahl wäre; und das Eins wäre dann etwas, dessen Substanz nicht das Eins, sondern der Viertelton wäre. 1054a
Ebenso wäre auch bei den Lauten das Seiende eine Anzahl von Buchstaben, und das Eins ein Selbstlaut.[12]) Und bestände es aus geradlinigen Figuren, so wäre es eine Anzahl von Figuren, und das Eins wäre das Dreieck.[13])

Und dieselbe Bewandtnis hätte es bei den anderen Gattungen. Wenn daher bei den wechselnden Eigenschaften der Dinge, bei den Qualitäten, den Quantitäten und der Bewegung, angenommen, daß es bei ihnen Zahlen und ein Eins gibt, immer eine Zahl bestimmter Dinge und ein bestimmtes Eins zu denken ist, nicht so, daß das Eins die Substanz dieses Einen wäre, so muß es ebenso mit den Substanzen sein. Denn überall ist dasselbe Verhältnis.

Daß also das Eins in jeder Gattung eine bestimmte Natur ist, und bei keinem eben dies, das Eins, seine Natur ist, leuchtet ein. Wie man vielmehr bei den Farben als Eins eine Farbe zu suchen hat, so auch bei der Substanz als Eins*) eine Substanz.

Daß aber das Eins und das Seiende in gewissem Sinne dasselbe bedeutet, erhellt daraus, daß es in gleich vielen Bedeutungen den Kategorien folgt, ohne in einer enthalten zu sein, z. B. weder in der des Was noch in der

*) Z. 12 nach dem zweiten αὐτό das τὶ mit E ausgel.

der Qualität, da es sich vielmehr gleich dem Seienden verhält; dann daraus, daß durch „Ein Mensch" nicht mehr ausgesagt wird als durch „Mensch", wie auch das Sein nichts Weiteres über das Was, die Qualität und Quantität hinaus aussagt, endlich daraus, daß Einssein und das und das sein immer dasselbe ist.

Drittes Kapitel.

Das Eine und das Viele sind nach mehreren Weisen einander entgegengesetzt, in deren einer sich Eins und Vielheit wie Unteilbares und Teilbares gegenüberstehen. Denn das Geteilte oder Teilbare[14]) nennt man eine Vielheit, das Unteilbare aber oder Nichtgeteilte nennt man Eins. Da nun vier Arten des Gegensatzes sind und hier von dem einen wie von der Privation des anderen gesprochen wird, so haben wir doch den konträren Gegensatz vor uns, nicht den kontradiktorischen oder den relativen.[15])

Es wird aber das Eins nach seinem Konträren genannt und daraus deutlich gemacht, das Unteilbare aus dem Teilbaren, weil die Vielheit leichter sinnlich wahrnehmbar ist als das Eins, und das Teilbare leichter als das Unteilbare, so daß vermöge der sinnlichen Wahrnehmung die Vielheit dem Begriffe nach dem Unteilbaren vorgeht.

Zu dem Eins gehören, wie wir es auch in der Unterscheidung der Gegensätze[16]) angegeben haben, Dasselbe, das Ähnliche und das Gleiche, zur Vielheit das Andere, Unähnliche und Ungleiche.

Indem man aber Dasselbe in vielfachem Sinne aussagt, geschieht es*) in einer Weise der Zahl nach, wo**) wir dann zuweilen in pronominalem Sinne sagen dasselbe; sodann,***) wenn etwas dem Begriffe wie der Zahl nach eins ist, wie z. B. du mit dir selbst der Form wie dem Stoffe nach eins bist; endlich, wenn der Begriff der
1054b ersten Substanz einer ist; so sind z. B. die gleichen graden Linien dieselben, und ebenso gleiche und gleich-

*) Z. 33 καὶ mit E ausgel.
**) Ebenda ὃ λέγομεν mit E und der versio antiqua.
***) Z. 34 τὸ statt τοῦτο mit Bon. Chr. Bull. und ET.

winklige Vierecke, wenn es auch mehrere sind; aber hier ist die Gleichheit Einheit.[17])

Ähnlich nennen wir dasjenige, was nicht schlechthin dasselbe, noch der zusammengesetzten Substanz nach ununterschieden, aber der Form nach dasselbe ist; so ist z. B. das größere Viereck dem kleineren ähnlich; dasselbe gilt von ungleichen graden Linien: sie sind sich ähnlich, aber nicht schlechthin dieselben Linien. Ferner nennt man etwas ähnlich, wenn es bei gleicher, für ein Mehr und Minder empfänglicher Form diese Form weder in höherem noch in geringerem Grade besitzt. Anderes aber bezeichnet man als ähnlich, wenn es eine der Art nach identische und eine Eigenschaft, z. B. die weiße Farbe, in höherem und in geringerem Grade besitzt, weil seine Art eben eine ist. Anderes heißt so, wenn es mehr übereinstimmende als verschiedene Eigenschaften hat, entweder schlechthin oder für den äußeren Eindruck; so ist z. B. das Zinn ähnlich dem Silber, dem Gold aber das Feuer,*) oder es ist sich auch die gelbe und die rote Farbe ähnlich.

Ebendarum spricht man nun auch von dem Anderen und dem Unähnlichen in vielfachem Sinne. Und zwar wird das Andere teils Demselben entgegengesetzt, weswegen jedes im Vergleich zu jedem entweder Dasselbe ist oder ein Anderes; teils wird es ausgesagt, wenn nicht Materie wie Begriff einer sind, weswegen du und dein Nachbar verschieden oder andere sind, und drittens endlich redet man im mathematischen Sinne davon. Darum also wird das Andere oder Dasselbe von allem im Vergleich mit allem ausgesagt, was nur immer Eins und Seiendes heißt. Denn das Andere ist nicht das kontradiktorische Gegenteil von Demselben; darum prädiziert man es nicht von dem Nichtseienden — dagegen sagt man „nicht Dasselbe" —, wohl aber von allem Seienden. Denn das Seiende und das Eins ist von Natur entweder Eins miteinander oder nicht Eins.

Das Andere und Dasselbe sind sich also in dieser Weise entgegengesetzt. Unterschied aber und Anderssein oder Verschiedenheit ist nicht das gleiche. Denn das Andere und das, wogegen es ein Anderes ist, brauchen

*) Z. 13 πῦρ ἢ nach E, χρυσὸς δὲ fällt nach E aus.

nicht durch etwas ein Anderes zu sein. Denn alles, was Seiendes ist, ist ein Anderes oder Dasselbe. Was aber von etwas unterschieden ist, ist durch etwas unterschieden, so daß also ein bei anderen Dingen Identisches vorhanden sein muß, wodurch es sich unterscheidet. Dieses Identische*) ist die Gattung oder die Art; denn alles Unterschiedene unterscheidet sich durch die Gattung oder die Art, durch die Gattung, was keine gemeinsame Materie hat und nicht wechselseitig ineinander übergeht, z. B. alles, was zu einer anderen Art der Kategorie gehört, durch die Art, was zu derselben Gattung gehört.[18]) Gattung aber heißt das was identisch von beiden nach der Art Unterschiedenen der Substanz nach ausgesagt wird. Das Konträre aber ist unterschieden, und der konträre Gegensatz eine Art des Unterschieds.

Daß wir dieses aber mit Recht annehmen, zeigt die Induktion. Denn alles Unterschiedene**) erscheint auch als identisch und nicht bloß verschieden, vielmehr ist letzteres der Gattung nach verschieden, ersteres aber gehört zur selben Reihe der Aussage, also zur selben
1055a Gattung und ist dasselbe der Gattung***) nach. Was aber der Gattung nach identisch oder verschieden ist, wurde anderwärts (V, 9) bestimmt.

Viertes Kapitel.

Da sich aber das Unterschiedene mehr und minder voneinander unterscheiden kann, so gibt es auch einen größten Unterschied, und diesen nenne ich konträren Gegensatz. Daß er die größte Unterschiedenheit ist, zeigt die Induktion. Denn was sich der Gattung nach unterscheidet, hat keinen Übergang ineinander, sondern steht dafür zu weit voneinander ab und läßt sich nicht miteinander vergleichen. Dagegen was sich der Art nach unterscheidet, hat seine Entstehung aus dem konträren Gegenteil als dem Äußersten. Der Abstand des Äußersten ist aber der größte, mithin auch der des konträr Entgegengesetzten.

*) Z. 27 ταὐτὸ nach E statt αὐτὸ

**) Z. 34 τε mit A^b ausgel. Vielleicht stand διαφέροντά τι: in etwas unterschieden.

***) Z. 2 γένει mit A^b.

Das Größte in jeder Gattung ist aber vollkommen. Denn das Größte ist das, was nicht übertroffen werden kann, vollkommen das, außerhalb dessen man nichts mehr antreffen kann, was zu ihm gehörte. Denn die vollkommene oder vollendete Unterschiedenheit ist an ihrem Ende angekommen, gleichwie auch sonst etwas vollendet genannt wird, wenn es sein Ende erreicht hat. Jenseits des Endes aber ist nichts, weil dieses bei allem das Äußerste ist und das Ganze umschließt. Daher ist nichts jenseits des Endes, und das Vollendete bedarf keines Zuwachses. Hieraus sieht man also, daß die Kontrarietät die vollkommene Unterschiedenheit ist. Da man aber vom Konträren in vielen Bedeutungen spricht, so wird ihm das Vollkommene immer in der Art und Weise zukommen, in der sich die Kontrarietät bei ihm findet.

Da dem aber so ist, so sieht man, daß Einem nicht Mehreres konträr entgegengesetzt sein kann. Denn es kann weder etwas noch mehr Äußerstes sein als das Äußerste, noch kann Ein Abstand mehr als zwei Endpunkte haben. Und wenn überhaupt die Kontrarietät Unterschied ist, der Unterschied aber zwischen zweien Dingen stattfindet, so gilt das auch von dem vollkommenen Unterschied.

Es bleiben aber bei dieser Auffassung auch die sonstigen Definitionen des Konträren notwendig in Geltung. Denn einmal gilt von dem vollkommenen Unterschied, daß bei ihm der größte Unterschied obwaltet. Denn außerhalb des der Gattung und der Art nach Unterschiedenen ist nichts aufzufinden, da wie gezeigt zwischen dem, was außerhalb der Gattung ist, kein Unterschied stattfindet. Unter diesen aber ist dieser, der vollkommene Unterschied, der größte. Sodann ist das Konträre das, was innerhalb derselben Gattung den größten Unterschied aufweist. Denn der vollkommene Unterschied derselben ist der größte. Auch ist konträr, was in demselben aufnehmenden Prinzip den größten Unterschied aufweist. Denn das Konträre hat dieselbe Materie. Endlich, was unter dieselbe Potenz fällt und dabei den größten Unterschied aufweist. Denn Eine Wissenschaft umfaßt eine Gattung, und hier ist der vollkommene Unterschied der größte.

Der erste konträre Gegensatz aber ist der von Habitus und Privation, aber nicht von jeder Privation, denn man

spricht von Privation in vielfacher Bedeutung, sondern nur von der vollkommenen. Das andere Konträre wird hiernach benannt, entweder weil es den fraglichen Gegensatz in sich enthält, oder ihn bewirkt oder bewirken kann, oder dieses oder anderes Konträre annimmt oder ablegt.

Wenn es nämlich den vierfachen Gegensatz von Kon-
1055b tradiktion, Privation, Kontrarietät und Relation gibt, und hier das Erste die Kontradiktion ist, und wenn ferner
10 die Kontradiktion kein Mittleres hat, wohl aber das Konträre es haben kann, so ist klar, daß Kontradiktion und Konträres nicht dasselbe sind. Die Privation aber ist eine Art Kontradiktion. Denn teils an dem, was überhaupt unvermögend ist etwas zu haben, teils an dem, was nicht hat was es von Natur haben könnte, findet sie sich, sei es schlechthin, sei es mit einer näheren Bestimmung; denn man spricht ja von Privation in vielfacher Bedeutung, wie wir anderwärts (V, 22) auseinandergesetzt haben. Die Privation ist also eine Art der Kontradiktion,
20 ein Unvermögen, entweder für sich schon bestimmt, oder zusammen mit dem aufnehmenden Subjekt gedacht. Daher gibt es bei der Kontradiktion kein Mittleres, wohl aber bei manchen Privationen. Denn alles ist gleich oder nicht gleich, aber nicht alles gleich oder ungleich, sondern von Gleichheit und Ungleichheit kann nur bei demjenigen die Rede sein, was für das Gleiche empfänglich ist. Wenn nun die Erzeugungen bei der Materie durch einen Übergang aus dem Konträren stattfinden, durch einen Austritt entweder aus der Form und dem Habitus der Form oder
30 aus einer Privation der Form und Gestalt, so ist klar, daß jede Kontrarietät eine Privation ist, dagegen vielleicht nicht jede Privation eine Kontrarietät. Der Grund liegt darin, daß die Privation einem Subjekte in vielfacher Weise zukommen kann. Denn nur das ist konträr, von dem als Äußerstem die Veränderungen ihren Ausgang nehmen.

Unser Satz läßt sich aber auch durch Induktion beweisen. Jede Kontrarietät enthält die Privation des einen der beiden konträren Gegenteile, aber nicht bei allem
40 auf gleiche Weise, Ungleichheit nämlich die Privation der Gleichheit, Unähnlichkeit die der Ähnlichkeit, Schlechtigkeit die der Tugend. Der Unterschied ist der angegebene:

manchem legt man Privation bei, wenn sie nur irgendwie stattfindet, manchem auch, wenn sie zu einer gewissen Zeit oder an einem gewissen Teil stattfindet, z. B. in einem bestimmten Alter oder an dem eigentlich in Betracht kommenden Teil oder ganz und gar. Daher gibt es bei dem Einen ein Mittleres und gibt es einen Menschen, der weder gut noch böse ist, bei dem anderen nicht; so muß eine Zahl entweder ungerade oder gerade sein, weil*) das Eine ein bestimmtes Subjekt hat, das Andere nicht. Und so sieht man, daß immer das eine konträre Gegenteil als Privation gedacht ist.

Es genügt aber schon, wenn dies von den ersten konträren Gegensätzen oder den Gattungen der Gegensätze gilt, wie von dem Einen und Vielen; denn auf diese führen sich die anderen zurück.

Fünftes Kapitel.

Da aber Eines nur Einem konträr entgegensteht, so könnte man fragen, wie das Eine und das Viele einander entgegengesetzt ist, und wie das Gleiche dem Großen und dem Kleinen. Denn den Ausdruck ob — oder gebrauchen wir immer beim Gegensatz, indem wir z. B. fragen, ob etwas weiß oder schwarz ist, oder ob weiß oder nicht weiß. Dagegen sagen wir nicht, ob ein Mensch oder weiß, es wäre denn hypothetisch, so wie wir z. B. fragen, ob Kleon oder Sokrates gekommen ist. Aber ein solcher Gegensatz ist in keiner Gattung ein notwendiger, vielmehr rührt auch eine solche Disjunktion von der ersteren her, da an sich nur das Entgegengesetzte nicht zugleich sein kann, und diese Exklusivität verwendet man auch bei der Frage: wer von beiden ist gekommen? Denn wäre beides zugleich möglich, dann wäre die Frage lächerlich. Wenn aber auch hierfür die Möglichkeit besteht, so fällt die Sache in gleicher Weise unter den Gegensatz, den des Einen und Vielen, da man ja fragt, ob beide gekommen sind oder nur einer von ihnen.

Wenn man nun die disjunktive Frage immer bei Gegensätzen stellt, und man sagt: ist es größer oder kleiner oder gleich: welches ist da der Gegensatz des

*) Z. 25 ὅτι statt ἔτι nach Bonitz.

Gleichen zu den beiden ersten? Denn es ist weder für das eine von beiden noch für beide das Konträre. Denn warum mehr für das Größere als für das Kleinere? — Ferner ist das Gleiche dem Ungleichen konträr und so wird es entweder mehrerem konträr sein oder einem.[19]) Bedeutet aber das Ungleiche dasselbe, was jene beiden zusammen, so ist es beiden entgegengesetzt. — Endlich kommt die Aporie denen zu Hilfe, die das Ungleiche als Zweiheit setzen.[20])

Aber es folgt dann, daß eines zweien konträr ist, was doch unmöglich ist. Und dann scheint das Gleiche in der Mitte zwischen groß und klein zu stehen, bei der Kontrarietät aber hat das weder einen Schein für sich, noch ist es nach der Definition möglich. Denn ein Gegensatz, der zwischen zweien liegt, kann nicht vollkommen sein, vielmehr hat der konträre Gegensatz immer etwas zwischen sich.

Es bleibt also nur übrig, daß das Gleiche dem Großen und Kleinen als Negation oder als Privation entgegengesetzt ist. Nur einem von beiden kann es nun nicht entgegengesetzt sein; denn warum eher dem Großen als dem Kleinen? Es ist also privative Negation von beiden. Darum gebraucht man auch das Oder in bezug auf beides, nicht bloß auf eines von beiden. Man fragt also nicht: ist es größer oder gleich, noch: ist es gleich oder kleiner, sondern man nimmt immer die drei zusammen. Nicht[21]) aber bedeutet hier notwendig so viel wie Privation. Denn nicht alles, was nicht größer oder kleiner ist, ist gleich, sondern nur das natürliche Subjekt solcher Bestimmung. Es ist also das Gleiche das weder Große noch Kleine, das aber von Natur groß oder klein sein kann. Darum liegt es auch in der Mitte. Auch[22]) das, was weder gut noch böse ist, ist beidem entgegengesetzt, hat aber keinen eigenen Namen, da jedes von beiden in vielen Bedeutungen ausgesagt wird und das Subjekt dieser Bestimmung nicht einheitlich ist. Eher gilt das von dem, was weder weiß noch schwarz ist. Aber auch hier fehlt die einheitliche Bezeichnung, sondern nur die Farben sind annähernd bestimmt, von denen die Verneinung von weiß und schwarz privativ ausgesagt wird. Es muß die graue oder die blasse oder sonst eine derartige Farbe sein.

Daher ist der Tadel derer unbegründet, welche meinen, man könne von allem in gleicher Weise reden, und es müsse daher zwischen Schuh und Hand ein Mittleres geben, das weder Schuh noch Hand wäre, da ja auch zwischen gut und bös ein weder Gutes noch Böses inmitten liege, als müsse es für alles ein Mittleres geben. Aber hier fehlt die Stringenz der Folgerung. Denn nur solches gemeinsam Negierte, das entgegengesetzt ist, hat ein Mittleres und kann seiner Natur nach einen bestimmten Abstand haben. Zwischen Schuh und Hand aber besteht kein eigentlicher Unterschied; denn was hier gemeinsam verneint wird, steht je in einer anderen Gattung, so daß das gemeinsame Substrat fehlt.

Sechstes Kapitel.

Ähnlich[23]) könnte man aber auch bezüglich des Einen und Vielen fragen. Denn wenn das Viele dem Einen einfach entgegengesetzt ist, so ergeben sich verschiedene Unmöglichkeiten. Das Eine wäre dann Weniges oder Wenige. Denn das Viele ist auch dem Wenigen entgegengesetzt. Ferner wäre zwei vieles, da ja was zweimal so viel ist, ein Vielfaches[24]) ist und man auch von zweien sagt, daß sie zweimal so viel sind als eins. Also wäre Eins wenig. Denn im Verhältnis zu wem sollte zwei vieles sein, wenn nicht im Verhältnis zu dem Einen und Wenigen? Denn nichts ist kleiner als das Eins. Ferner, was bei der Länge lang und kurz, das ist bei der Menge viel und wenig, und was viel ist, ist auch viele, und was viele, viel. Wenn es also damit nicht in etwa bei einem leicht begrenzbaren Kontinuum anders bestellt ist, so muß das Wenige eine Menge sein. Also wäre das Eins eine Menge, da ja auch das Wenige Menge ist. Dieses aber ist notwendig, wenn zwei viele ist.

Aber vielleicht sagt man in gewissem Sinne viel und viele, nur eben in verschiedenem Sinne, z. B. viel Wasser, aber nicht viele. Das sagt man vielmehr nur von allem, was geteilt ist, in einer Weise, wenn es eine absolut oder relativ bedeutende Menge darstellt, wie man ebenso auch wenig von einer unbedeutenden Menge sagt; in anderer Weise wird viele als Zahl ausgesagt, und in dieser Bedeutung allein ist es dem Eins entgegengesetzt.

Denn wir sagen so Eins und Viele, wie wenn man sagt, die Einzahl von Eins und die Mehrzahl von Eins oder weißes und weiße, und wie man von den vielen gemessenen Stücken spricht im Vergleich mit dem Maß oder einem gemessenen Stück. So spricht man auch vom Vielfachen; denn jede Zahl ist viele, weil jede eine Mehrheit von Einheiten enthält und durch Eins gemessen ist; man meint also mit viel das Gegenteil von Eins, nicht von Wenig. In diesem Sinne ist also auch Zwei viele, nicht im Sinn einer relativ oder absolut bedeutenden Menge, sondern als erste Menge oder Vielheit.[25]) Schlechthin ist aber zwei wenige, denn es ist die erste unbedeutende Menge.

Darum war es auch von Anaxagoras verkehrt, seine Meinung zu ändern, nachdem er den Satz aufgestellt hatte: „Alle Dinge waren zusammen, unendlich an Vielheit und Kleinheit." Man müsse aber sagen, statt „und an Kleinheit" „und an Wenigkeit". Denn sie sind es nicht, da das Wenige nicht von wegen des Eins ist, wie Einige behaupten, sondern von wegen der zwei.[26])

Es stehen sich also Eines und Vieles als Zahlmomente[27]) wie Maß und Gemessenes gegenüber; solches verhält sich aber wie dasjenige Relative, das nicht an sich zum Relativen gehört. Wir haben nämlich anderwärts dargetan (V, 15), daß man von dem Relativen in zweifachem Sinne spricht, einmal wie vom Konträren,[28]) sodann wie Wissen und Wißbares sich zueinander verhalten, indem nämlich ein anderes auf das Wißbare bezogen wird.

Daß aber Eins kleiner ist als etwas anderes, z. B. als Zwei, schadet nichts; denn wenn es auch kleiner oder weniger ist, so ist es darum doch nicht wenig.[29]). Die Menge oder Vielheit aber ist gleichsam[30]) die Gattung der Zahl. Denn die Zahl ist eine durch Eins gemessene Vielheit. Und Eins und Zahl sind in modifizierter Weise einander entgegengesetzt, nicht wie Konträres, sondern wie man von gewissen Relativis spricht. Sie sind sich nämlich entgegengesetzt wie Maß und Gemessenes. Darum kann nicht aus allem, was nur immer eins ist, eine Zahl werden, dann nicht, wenn es unteilbar ist.[31])

Da aber die Wissenschaft in gleicher Weise als Korrelat des Wißbaren bezeichnet wird, so ist sie es doch nicht in gleicher Weise. Es könnte nämlich scheinen, daß die

Wissenschaft das Maß und das Wißbare das Gemessene wäre, es ergibt sich aber vielmehr, daß zwar jede Wissenschaft wißbar, aber nicht alles Wißbare Wissenschaft ist, weil in gewisser Weise die Wissenschaft durch das Wissensobjekt gemessen wird.[52])

Die Vielheit aber ist weder zu Wenigem konträr, sondern diesem steht vielmehr das Viele als übertreffende Vielheit der übertroffenen gegenüber, noch ist sie es zu Eins in jeder Weise, sondern einmal zu ihm, wie angegeben, weil sie teilbar und das Eins unteilbar ist, sodann in Weise der Relation, wie das Wissen und sein Objekt, wenn nämlich die Vielheit Zahl und die Einheit Maß sein soll.

Siebentes Kapitel.

Da es aber zwischen dem Konträren ein Mittleres geben kann und bei einigem gibt, so muß das Mittlere aus beidem Konträren bestehen; denn alles Mittlere gehört zu derselben Gattung wie dasjenige, dessen Mittleres es ist. Mittleres nennen wir ja das, worein das sich Verändernde sich zuerst verändern muß; z. B. wenn man von der tiefsten Saite zur höchsten durch die kleinsten Intervalle übergeht, so kommt man vorher zu den mittleren Tönen, und wenn man bei den Farben vom Weißen zum Schwarzen fortgeht, so kommt man früher zum Roten und zum Grauen als zum Schwarzen. Und so ist es auch sonst überall. Eine Veränderung dagegen aus einer Gattung in die andere ist nicht möglich, außer mitfolgend, ich meine z. B. eine Veränderung aus einer Farbe in eine Gestalt. Notwendig müssen also die Zwischenglieder sowohl miteinander, als mit dem, dessen Zwischenglieder sie sind, in einer Gattung stehen.

Nun ist aber alles Mittlere Mittleres von bestimmten Gegensätzen; denn nur aus solchen heraus kann sich etwas an und für sich verändern. Daher kann es kein Mittleres geben zwischen solchem, was sich nicht entgegengesetzt ist, weil es sonst auch eine Veränderung aus Nichtentgegengesetztem geben müßte. Unten den Gegensätzen hat aber die Kontradiktion kein Mittleres. Denn die Kontradiktion ist eben dies, ein Gegensatz, wo das eine Glied jeglichem zukommt, ohne daß er irgend

ein Mittleres zuläßt. Die anderen Gegensätze aber sind die Relation, Privation und Kontrarietät. Das Relative aber hat, wenn es nicht konträr ist, kein Mittleres. Der Grund davon ist, daß es nicht in derselben Gattung steht.
1057b Was soll z. B. zwischen Wissen und Wißbarem in der Mitte stehen? Wohl aber gibt es eine Mitte zwischen Groß und Klein.

Wenn aber die Zwischenglieder, wie gezeigt, mit dem Konträren in einer Gattung stehen und sie nur zwischen
10 solchem in der Mitte stehen können, so müssen sie aus diesem Konträren zusammengesetzt sein. Denn entweder gibt es eine Gattung des Konträren oder nicht. Gibt es also eine Gattung, so daß sie etwas Früheres als das Konträre ist, so werden die Unterschiede früher konträr sein, die das Konträre als Arten der Gattung begründen. Denn die Arten bestehen aus der Gattung und den Unterschieden. Wenn z. B. das Weiße und Schwarze konträr sind und das eine eine Farbe ist, welche die Sehkraft zerstreut, das andere eine Farbe, welche sie sammelt, so
20 sind eben diese Unterschiede, das Zerstreuende und das Sammelnde, früher, und so ist von diesen konträren Gegensätzen der eine früher als der andere. Nun ist aber das konträr Unterschiedene in höherem Grade konträr. Auch das andere, welches nämlich in der Mitte liegt, muß aus der Gattung und den Unterschieden bestehen. Alle Farben z. B., welche zwischen Weiß und Schwarz in der Mitte liegen, müssen durch die Gattung, das ist Farbe, und gewisse Differenzen bestimmt sein. Diese Differenzen können aber nicht das erste Konträre sein. Sonst wäre
30 jede Farbe weiß oder schwarz. Also müssen es andere sein, und diese Differenzen müssen zwischen den ersten konträren Gegensätzen in der Mitte liegen.

Die ersten Differenzen sind aber das Zerstreuende und Sammelnde. Man müßte nun bei solchem Konträren, das sich nicht in derselben Gattung gegenübersteht, vorher suchen, woraus sein Mittleres besteht. Denn es muß das in derselben Gattung Begriffene aus dem bestehen, was die Gattung Unzusammengesetztes enthält, oder es muß selbst unzusammengesetzt sein. Das Konträre nun ist so
40 wenig auseinander zusammengesetzt, daß es Prinzip ist; das Mittlere dagegen ist entweder alles unzusammengesetzt oder nichts davon. Aus den konträren Gegen-

sätzen aber wird etwas in der Weise, daß erst die Veränderung in dieses Etwas stattfindet, bevor die in die konträren Gegensätze erfolgen kann. Denn das Betreffende ist im Vergleich zu den beiden Extremen sowohl ein Mehr als ein Minder. Es muß aber auch zwischen den Extremen in der Mitte liegen. Also muß auch alles andere Mittlere zusammengesetzt sein. Denn was gegenüber dem einen ein Mehr und gegenüber dem anderen ein Minder ist, ist gewissermaßen aus dem zusammengesetzt, dem gegenüber es als mehr beziehungsweise als minder bezeichnet wird. Da es aber in derselben Gattung keine anderen Extreme gibt, die früher wären, als die konträren Gegensätze, so müssen alle Zwischenglieder aus den konträren Gegensätzen zusammengesetzt sein. Und so wird denn alles unter die ersten konträren Unterschiede Fallende, das Konträre nicht minder als das inmitten Liegende, aus diesen abgeleitet sein.

Man sieht also hieraus, daß alles Mittlere in einer Gattung steht und immer zwischen Konträrem in der Mitte liegt und aus ihm besteht.

Achtes Kapitel.

Das der Art nach Andere oder Verschiedene aber ist verschieden von etwas in etwas, und dieses letztere muß beiden zukommen. Ist z. B. das der Art nach Verschiedene ein Sinnenwesen, so sind beide Sinnenwesen. Was also der Art nach verschieden ist, muß in derselben Gattung stehen. Ich nenne nämlich dasjenige Gattung, kraft dessen beide in einer und derselben Weise benannt sind und das sich nicht bloß akzidentell differenziert, 1058a nehme es nun die Stelle der Materie ein oder eine andere.[33]) Denn es muß den Arten nicht nur das Gemeinsame zukommen, so daß z. B. beide Lebewesen sind, sondern es muß auch eben dieses, Lebewesen, für jede von beiden ein anderes sein, z. B. Mensch und Pferd. Darum ist das Gemeinsame ein der Art nach voneinander Verschiedenes. Es wird also an und für sich dieses ein Lebewesen von dieser, jenes von jener Art sein, z. B. dieses ein Pferd, jenes ein Mensch. Dieser Unterschied muß mithin notwendig eine Verschiedenheit oder ein Andersein der Gattung sein. Ich verstehe nämlich unter

dem Unterschied der Gattung eine Verschiedenheit, die eben diese, die Gattung, verschieden macht.[34])

Dieser Unterschied ist somit ohne Zweifel Kontrarietät, wie sich aus der Induktion ergibt. Denn alles wird durch Entgegengesetztes geteilt.

Auch ist von dem Konträren gezeigt worden, daß es in derselben Gattung steht. Denn die Kontrarietät war uns der vollendete Unterschied. Der Unterschied der Art aber ist immer Unterschied von etwas in etwas. Dieses letztere Etwas ist also in beiden dasselbe und ihre Gattung. Darum steht auch alles Konträre in derselben Reihe der Kategorie, soweit es der Art und nicht der Gattung nach unterschieden ist, und ist am meisten voneinander verschieden. Denn der Unterschied ist hier vollkommen, und es kann nicht beides zugleich wirklich werden. Der Unterschied ist also Kontrarietät. Der Art nach verschieden sein, bedeutet also so viel, als in derselben Gattung stehend konträr zueinander sein und dabei keiner weiteren Teilung unterliegen. Dagegen ist der Art nach dasselbe, was sich nicht konträr ist und dabei keiner weiteren Teilung unterliegt. Denn bei der Teilung ergeben sich Kontrarietäten auch in den mittleren Gattungen, bevor man zu den unteilbaren Arten kommt.

Es ist also offenbar, daß gegenüber dem, was Gattung genannt wird, keine der der Gattung zukommenden Arten der Art nach identisch oder verschieden ist. Man erkennt ja die Materie durch die Negation, und die Gattung ist Materie desjenigen, dessen Gattung sie genannt wird, nicht wie die Gattung der Herakliden, sondern wie eine Naturgattung.[35]) Und auch gegenüber dem nicht in derselben Gattung Stehenden gibt es keine Artverschiedenheit, sondern das Verschiedene wird sich von demselben der Gattung nach unterscheiden, der Art nach aber von dem unter dieselbe Gattung Fallenden. Denn Kontrarietät muß der Unterschied dessen sein, was sich der Art nach unterscheidet; dieser Unterschied aber kommt nur bei dem vor, was in derselben Gattung steht.

Neuntes Kapitel.

Man könnte aber fragen, warum das Weib sich vom Manne nicht der Art nach unterscheidet, da weiblich und

männlich konträr sind und die Differenz Kontrarietät ist, und warum ebenso das männliche und das weibliche Tier nicht der Art nach verschieden sind, da dies doch ein Unterschied des Tieres an sich ist, nicht wie die weiße oder schwarze Farbe, vielmehr weiblich und männlich dem Tier als Tier zukommt. Diese Frage ist ungefähr dieselbe mit der, warum die eine Kontrarietät eine Artverschiedenheit begründet, die andere nicht, warum z. B. auf Füßen Gehen und Beflügeltsein artenbildende Momente sind, die weiße und die schwarze Farbe dagegen nicht.

Der Grund wird wohl darin liegen, daß es sich in dem einen Falle um eigentümliche Eigenschaften der Gattung handelt, in dem anderen um Eigenschaften, die weniger der Gattung eigentümlich sind. Und da das eine Begriff 1058b ist, das andere Materie, so bewirken die in dem Begriffe enthaltenen Kontrarietäten einen Artunterschied, dagegen die Kontrarietäten, welche dem mit der Materie zusammengedachten Individuum angehören, bewirken einen solchen Unterschied nicht. Deshalb begründet die weiße oder schwarze Farbe eines Menschen diesen Unterschied nicht, noch besteht ein Artunterschied zwischen dem weißen Menschen und dem schwarzen Menschen, auch nicht, wenn jeder nur mit einem Worte bezeichnet wird. Denn der Mensch verhält sich als Materie, die Materie bewirkt aber den Unterschied nicht. Denn die einzelnen Menschen sind, wenn auch Fleisch und Knochen, woraus dieser und woraus jener besteht, verschieden sind, darum nicht ebensoviel menschliche Arten; vielmehr ist zwar das Ganze, das konkrete Individuum, verschieden, aber es ist nicht der Art nach verschieden, weil keine Kontrarietät im Begriffe steckt; dieser, der Begriff, ist vielmehr das Letzte, nicht mehr weiter Teilbare. Kallias dagegen ist der Begriff mit der Materie zusammen. Und so ist auch der weiße Mensch nur darum da, weil Kallias weiß ist; der Mensch ist mithin nur mitfolgend weiß. Folglich unterscheidet sich auch ein ehemer Kreis nicht von einem hölzernen; und auch ein ehernes Dreieck und ein hölzerner Kreis unterscheiden sich der Art nach nicht wegen der Materie, sondern darum, weil in ihrem Begriffe eine Kontrarietät liegt.

Bewirkt aber die Materie wirklich keine Artverschiedenheit, da sie doch in gewisser Weise eine andere ist, oder

in einer Art doch? Warum ist denn dieses individuelle Pferd von diesem individuellen Menschen, deren Begriffe doch mit der Materie verbunden sind,[36]) der Art nach verschieden? Nun, der Gegensatz liegt eben in dem Begriffe. Liegt er ja auch in dem Begriffe des weißen Menschen und des schwarzen Pferdes. Und er ist gegeben der Art nach, aber nicht, insofern der eine weiß, das andere schwarz ist, da, wenn auch beide weiß wären, sie dennoch der Art nach verschieden wären.

Das Männliche und Weibliche aber sind zwar eigentümliche Eigenschaften des Sinnenwesens, aber sie kommen ihm nicht in bezug auf die Substanz zu, sondern halten sich auf seiten der Materie, des Leibes. Daher wird derselbe Same ein Männliches oder ein Weibliches, je nachdem er eine bestimmte Affektion erleidet.

Was also die Artverschiedenheit bedeutet, und warum etwas bald der Art nach sich unterscheidet, bald nicht, ist hiermit dargetan.

Zehntes Kapitel.

Indem aber das Konträre der Art nach verschieden ist, und das Vergängliche und das Unvergängliche konträr sind — denn ein fest bestimmtes Unvermögen ist Privation —, so muß doch Vergängliches und Unvergängliches der Gattung nach verschieden sein.

Jetzt nun haben wir auf Grund der bloßen allgemeinen Bezeichnungen[37]) gesprochen, so daß es scheinen könnte, als brauchte alles Unvergängliche und Vergängliche nicht einmal der Art nach verschieden zu sein, wie das auch bei weiß und schwarz nicht zu sein braucht. Denn eines und dasselbe kann beides sein, einmal gleichzeitig, wenn es sich um allgemeines handelt, wie der Mensch sowohl weiß als schwarz sein kann, sodann kann es auch beim Individuum stattfinden; es wäre dann nämlich dasselbe weiß und schwarz, ohne es gleichzeitig zu sein. Und doch ist das Weiße dem Schwarzen konträr.

Aber es kommt von dem Konträren das eine einigen Dingen mitfolgend zu, wie auch das eben Genannte und vieles andere, das andere dagegen kann das nicht, und zur Zahl dieser letzteren Bestimmungen gehört auch das Vergängliche und das Unvergängliche. Denn nichts ist

akzidentell vergänglich. Denn das Akzidentelle kommt möglicherweise seinem Subjekte auch nicht zu, die Vergänglichkeit dagegen kommt dem, dem sie zukommt, immer notwendig zu; oder es wäre eines und dasselbe vergänglich und unvergänglich, wenn dem Vergänglichen die Vergänglichkeit auch nicht zukommen kann. Es muß mithin das Vergängliche bei allem Vergänglichen entweder die Substanz oder in der Substanz sein. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Unvergänglichen: beides gehört zu dem, was einem Subjekte notwendig zukommt. Insofern also und weil ursprünglich das eine vergänglich, das andere unvergänglich ist, bilden beide einen Gegensatz, so daß sie notwendig der Gattung nach verschieden sind.

Hieraus sieht man, daß es subsistierende Arten oder Ideen von der Art, wie einige sie behaupten, nicht geben kann. Es müßte nämlich dann auch einen vergänglichen und einen unvergänglichen Menschen geben. Und doch sollen die Ideen der Art nach dieselben sein wie die Einzeldinge, und ihnen nicht bloß gleichnamig. Das der Gattung nach Verschiedene steht aber weiter auseinander als das der Art nach Verschiedene.

Elftes Buch (K).

Erstes Kapitel.

Daß die Weisheit eine Wissenschaft der Prinzipien ist, geht aus den ersten Untersuchungen hervor, die wir über die Ansichten der anderen Philosophen von den Prinzipien angestellt haben.[1]) Man könnte aber fragen, ob man die Weisheit für Eine Wissenschaft zu halten habe oder für viele. Soll sie nämlich für Eine Wissenschaft gelten, so ist zu bedenken, daß Eine immer die konträren Gegensätze umfaßt. Die Prinzipien sind sich aber nicht konträr. Ist sie aber nicht Eine, was für Wissenschaften soll man da für die Weisheit ansehen?

Ferner fragt sich, die Prinzipien der Beweisführung anlangend, ob ihre Untersuchung einer oder mehreren Wissenschaften angehört. Wenn einer, warum eher dieser als einer anderen? Wenn mehreren, welche wären es denn?

Ferner, umfaßt diese Wissenschaft alle Substanzen oder nicht? Wenn nicht alle, so ist schwer zu erklären, welche; wenn die Eine aber alle umfaßt, so weiß man nicht, wie dieselbe Wissenschaft mehreres umfassen kann.

Ferner, gibt es nur eine Demonstration der Substanzen oder auch der Akzidenzien? Gilt die Demonstration den Akzidenzien, so hat sie es nicht mit den Substanzen zu tun. Ist sie aber eine andere, welcher Art ist dann jede von beiden, und welche ist die Weisheit? Die demonstrative Weisheit wäre die den Akzidenzien zugekehrte, und die den ersten Gründen zugekehrte wäre diejenige, welche die Substanzen erkennt.

Man kann auch nicht behaupten, daß die gesuchte Wissenschaft sich mit den in der Physik angegebenen Ursachen befaßt. Sie befaßt sich nicht einmal*) mit der

*) Z. 35 οὐδὲ statt οὔτε mit Bon. u. Chr.

Finalursache, dem Weswegen; denn ein solches ist das Gute, dieses aber hat seine Stelle im Bereich des Handelns und des in Bewegung Befindlichen; und es bewegt zuerst — denn das ist die Eigentümlichkeit des Zweckes —, ein erstes Bewegendes aber kann es im Bereich des Unbewegten nicht geben.

Überhaupt ist es eine schwierige Frage, ob die Wissenschaft, die wir suchen, es mit den sinnlichen Substanzen 1059b zu tun hat, oder nicht, sondern mit gewissen anderen. Wenn mit anderen, dann wohl mit den Ideen oder mit 10 dem Mathematischen. Was nun die Ideen angeht, so ist es ausgemacht, daß es keine gibt. — Übrigens entsteht, wenn man ihr Dasein behauptet, auch noch die schwierige Frage, warum es sich nicht auch mit dem übrigen, wovon es Ideen gibt, so verhält, wie mit dem Mathematischen. Ich meine dies, daß man das Mathematische zwischen die Ideen und das Sinnliche als ein Drittes neben den Ideen und den diesseitigen Dingen stellt, während ein dritter Mensch und ein drittes Pferd neben dem subsistierenden Menschen und Pferde nicht sein soll.[2]) Verhält es sich 20 aber wieder nicht so, wie man behauptet, mit was für Objekten soll sich dann die Mathematik beschäftigen? Gewiß nicht mit denen, die wir um uns sehen; denn von diesen ist nichts so, wie die mathematischen Disziplinen es untersuchen. — Aber auch mit dem Mathematischen hat es die jetzt gesuchte Wissenschaft nicht zu tun. Denn nichts Mathematisches ist getrennt vom Sinnlichen. Sie kann aber auch die sinnlichen Substanzen nicht zum Objekte haben. Denn sie sind vergänglich.

Überhaupt aber könnte man fragen, was für einer 30 Wissenschaft es obliege, die Materie[3]) des Mathematischen zu untersuchen. Nicht der Physik. Denn der ganze Betrieb des Physikers gilt dem, was in sich selbst das Prinzip der Bewegung und Ruhe hat; aber auch nicht der Wissenschaft, welche die Demonstration und das Wissen sucht. Denn die fragliche Wissenschaft stellt gerade über die Natur des Beweisens und Wissens ihre Untersuchung an.[4]) So bleibt also nur übrig, daß die Philosophie, von der wir eben reden, dieses zum Gegenstande der Forschung macht. 40

Man könnte ferner fragen, ob man als Gegenstand der gesuchten Wissenschaft die Prinzipien anzusehen habe,

die von einigen Elemente genannt werden. Diese faßt jedermann als Bestandteile der zusammengesetzten Körper auf. Aber es könnte scheinen, daß die fragliche Wissenschaft mehr aufs Allgemeine gehen muß. Denn jeder Begriff und jedes Wissen geht aufs Allgemeine und nicht auf das Letzte, so daß sie also auf die ersten Gattungen ginge. Das möchten wohl das Seiende und das Eins sein. Denn von diesen ist anzunehmen, daß sie am meisten alles Seiende umfassen und am meisten den Prinzipien gleichen, da sie von Natur das Erste sind. Denn mit ihrem Untergange wird auch das übrige aufgehoben, da alles ein Seiendes und ein Eines ist. Insofern aber die Unterschiede an ihnen teilhaben müssen, wenn man sie als Gattungen setzt, und doch kein Unterschied an der Gattung teil hat, insofern würde man glauben, sie nicht als Gattungen und Prinzipien setzen zu dürfen. Wenn ferner das Einfachere mehr Prinzip ist als das weniger Einfache, und das Letzte unter dem aus der Gattung Abgeleiteten um seiner Unteilbarkeit willen einfacher ist als die Gattungen, während diese in mehrere voneinander unterschiedene Arten zerfallen, so möchten die Arten mehr Prinzip zu sein scheinen als die Gattungen. Insofern dagegen die Arten mit den Gattungen aufgehoben werden, gleichen die Gattungen in höherem Grade den Prinzipien. Denn was das andere zugleich mit sich aufhebt, ist Prinzip.

Dieses also und andere ähnliche sind die Fragen, die hier Schwierigkeit bereiten.

Zweites Kapitel.

Ferner, soll man etwas außer den Einzeldingen annehmen oder nicht, so daß die gesuchte Wissenschaft auf sie ginge? Aber sie sind unendlich an Zahl. Was dagegen außer den Einzeldingen ist, sind Gattungen oder Arten, aber die jetzt gesuchte Wissenschaft geht auf keine von beiden. Warum das nicht angeht, wurde vorhin erklärt.

Es ist nämlich überhaupt eine schwierige Frage, ob man das Dasein einer getrennten Substanz neben den sinnlichen und diesseitigen Dingen annehmen soll, oder nicht, so daß die letzteren das Seiende wären und mit

ihnen die Weisheit sich beschäftigte. Denn es will uns bedünken, daß wir eine Weisheit von anderer Art suchen, und das ist unser Vorwurf, zu sehen also, ob es ein Getrenntes gibt, das für sich besteht, ohne einem von den sinnlichen Dingen zuzukommen.

Ferner aber, wenn neben den sinnlichen Substanzen eine andere Substanz existiert, neben was für sinnlichen Wesen soll man dieselbe dann annehmen? Denn warum soll man sie eher neben den Menschen oder den Pferden annehmen als neben den anderen Lebewesen oder auch neben allen Wesen überhaupt, auch den leblosen? Allein neben den sinnlichen und vergänglichen Substanzen andere, ewige in gleicher Zahl aufzustellen, scheint doch außerhalb des Vernünftigen zu fallen.

Wenn aber das jetzt gesuchte Prinzip nicht von den Körpern getrennt ist, welches soll uns dann sonst erstes Prinzip sein als die Materie? Allein diese ist nicht aktuell, sondern potenziell. So müßte denn mehr und eigentlicher als sie die Form und die Gestalt als Prinzip anzusehen sein. Diese ist aber vergänglich, und es gäbe mithin überhaupt keine ewige getrennte und für sich bestehende Substanz. Doch das ist unstatthaft; denn ein Prinzip und eine Substanz von dieser Art scheint zu existieren und wird unter dieser Voraussetzung gerade von den feinsten Köpfen näher zu bestimmen gesucht. Denn wie sollte Ordnung sein, wenn nicht ein Ewiges und von der Materie Abgeschiedenes und Bleibendes wäre.[5])

Ferner aber, wenn es denn eine Substanz und ein von Natur so geartetes Prinzip gibt, wie wir es jetzt suchen, und dieses für alles, das Ewige und das Vergängliche, eines und dasselbe ist, so erhebt sich die schwierige Frage, warum wohl, während doch dasselbe Prinzip zugrunde liegt, das eine von dem unter das Prinzip Fallenden ewig ist, das andere nicht; denn das ist unstatthaft.[6]) Gibt es aber ein anderes Prinzip für das Vergängliche und ein anderes für das Ewige, so geraten wir, wenn auch das Prinzip des Vergänglichen ewig ist, ebenso in Schwierigkeit. Denn warum ist bei einem ewigen Prinzip nicht auch das unter das Prinzip Fallende ewig? Ist aber das Prinzip vergänglich, so ergibt sich ein anderes Prinzip von diesem und von jenem wieder ein anderes, und so geht es fort ins unendliche.

Wenn man aber hinwieder das Eins und das Seiende, die am meisten unbewegliche Prinzipien[7]) zu sein scheinen,
1060b aufstellen will, so fragt sich zuerst, wenn jedes von diesen nicht ein Dieses und eine Substanz bezeichnet, wie sie dann getrennt und für sich sein können. Von solcher Art aber müssen die ersten, ewigen Prinzipien sein, die wir suchen. Wenn aber jedes von beiden ein Dieses und eine Substanz bedeutet, so ist alles Seiende Substanz. Denn von allem wird das Seiende prädiziert, von einigem
10 auch das Eins;[8]) daß aber alles Seiende Substanz ist, ist ein Irrtum.

Ferner, wenn man als erstes Prinzip das Eins und dies als Substanz bezeichnet und aus dem Eins und der Materie zuerst die Zahl hervorgehen und diese Substanz sein läßt, wie können solche Anschauungen wahr sein? Denn wie soll man sich die Zweiheit und so eine jede der übrigen zusammengesetzten Zahlen als ein Eins denken? Darüber sagen sie nichts, und es ist auch nicht leicht, darüber etwas zu sagen. Wenn man aber Linien
20 oder das auf die Linien Folgende, ich meine die Urflächen, als Prinzipien setzen will, so sind diese doch keine getrennten Substanzen, sondern Schnitte und Teilungen, die einen der Flächen, die anderen der Körper, die Punkte aber der Linien, und sind überdies Grenzen von eben diesen. Aber alles dieses findet sich an anderem, und nichts davon ist getrennt. Wie soll man ferner an eine Substanz des Eins und des Punktes glauben? Jede Substanz hat doch eine Entstehung, der Punkt aber hat keine; er ist ja einfach Grenzscheide.

30 Auch das bereitet Schwierigkeit, daß jede Wissenschaft auf das Allgemeine und das so und so Beschaffene geht, die Substanz aber kein Allgemeines ist, vielmehr ein Dieses und ein Getrenntes, so daß sich fragt, wie man, da die Wissenschaft auf die Prinzipien geht, das Prinzip für eine Substanz halten soll.[9])

Ferner, kann etwas außer der Konkretheit existieren oder nicht? Unter Konkretheit verstehe ich die Materie und das mit ihr Verbundene. Wenn nicht, so gilt, daß alles Materielle vergänglich ist. Wenn doch, so wäre
40 das Betreffende die Form und die Gestalt. Hinsichtlich ihrer aber ist es schwer zu bestimmen, wann das Gefragte stattfindet und wann nicht. Denn bei manchen

Dingen ist die Form offenbar nicht trennbar, z. B. bei einem Hause.

Ferner, sind die Prinzipien aller Dinge der Art oder der Zahl nach dieselben? Wenn der Zahl nach, so wird alles dasselbe sein.[10])

Drittes Kapitel.

Da die Wissenschaft des Philosophen auf das Seiende als Seiendes im allgemeinen, nicht im besonderen, gerichtet ist, das Seiende aber in vielen Bedeutungen, nicht bloß in einer, ausgesagt wird, so fällt dasselbe, wenn es bloß gleichnamig und nicht nach einer gemeinsamen Bedeutung ausgesagt wird, nicht unter Eine Wissenschaft, da das nur dem Namen nach Gleiche keiner einigen Gattung angehört, wohl aber wird es, wenn ihm eine gemeinsame Bedeutung zugrunde liegt, Einer Wissenschaft angehören.

Es scheint nun wirklich in der angegebenen Weise ausgesagt zu werden, ähnlich wie das Medizinische und das Gesunde. Denn auch diese beiden Ausdrücke gebrauchen wir in vielfacher Bedeutung. In der gedachten 1061a Weise wird nämlich etwas als medizinisch oder als gesund bezeichnet, teils weil es so, teils weil es anders auf die medizinische Wissenschaft oder auf die Gesundheit, immer aber auf dasselbe bezogen wird. Man spricht nämlich von einem medizinischen Ausdruck und einem medizinischen Instrument, weil der Ausdruck der medizinischen Wissenschaft entstammt und das Instrument der medizinischen Kunst dienen muß. Ebenso spricht man vom Gesunden. Das eine zeigt die Gesundheit an, ein anderes bewirkt sie, und dieselbe Bewandtnis hat es mit anderen Ausdrücken. Ebenso wird nun auch alles Seiende ausgesagt. Denn Seiendes wird etwas genannt, weil es von dem Seienden als Seiendem eine Eigenschaft oder ein Habitus oder ein Zustand oder eine Bewegung oder sonst etwas dergleichen ist.

Da aber alles Seiende auf ein Eines und Gemeinsames zurückgeführt wird, so muß auch jede Kontrarietät auf die ersten Unterschiede und Kontrarietäten des Seienden zurückgeführt werden, mögen nun vieles und eins, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit oder etwas anderes die ersten

Unterschiede des Seienden sein. Denn dieselben mögen uns als erörtert gelten.[11]) Es trägt aber nichts aus, ob man das Seiende auf das Seiende oder auf das Eins zurückführt. Denn wenn sie auch nicht dasselbe, sondern verschieden sind, so werden sie doch miteinander vertauscht; denn das Eins ist in gewisser Weise auch ein Seiendes und das Seiende ein Eines.

Da aber alles Konträre von einer und derselben Wissenschaft in Betracht zu nehmen und die eine Seite jeder Kontrarietät als Privation gemeint ist, so könnte man gleichwohl bei einigem ungewiß sein, wie es als Privation gemeint ist, nämlich bei dem, was ein Mittleres hat, wie ungerecht und gerecht. Bei allem Konträren dieser Art also muß man die Privation nicht auf den ganzen Begriff beziehen, sondern auf die letzte Ausgestaltung. Wenn z. B. ein Gerechter ist, wer vermöge eines bestimmten Habitus den Gesetzen gehorcht, so wird darum der Ungerechte nicht ganz und gar dieses Merkmals ermangeln, sondern er wird es nur in einer Beziehung am Gehorsam gegen die Gesetze fehlen lassen, und insofern wird sich an ihm die Privation finden. Und ebenso verhält es sich bei anderen Begriffen.

Gleichwie aber der Mathematiker das durch Abstraktion Gewonnene zum Gegenstand seiner Untersuchung macht — denn er untersucht sein Objekt, nachdem er es von allem Sinnlichen entblößt hat, von Schwere und Leichtigkeit, von Härte und dem Gegenteil, und ebenso von Wärme und Kälte und allen anderen sinnlichen Gegensätzen, und läßt einzig das Quantitative und das in einer oder zwei oder drei Richtungen Kontinuierliche übrig, untersucht dessen Eigenschaften, insofern es quantitativ und kontinuierlich ist, sonst nicht, und erforscht beim einen die gegenseitige Lage und das ihr Zukommende, beim
1061b anderen die Kommensurabilität und Inkommensurabilität, wieder bei anderem die Verhältnisse, und doch stellen wir für dieses alles eine und dieselbe Wissenschaft auf, die Geometrie —, gerade so also verhält es sich auch mit dem Seienden. Denn was dem Seienden mitfolgend zukommt, insofern es seiend ist, und seine Gegensätze als eines Seienden zu betrachten, liegt keiner anderen Wissenschaft ob als der Philosophie. Denn der Physik wird man die Betrachtung dieser Bestimmungen nicht

zuteilen, insofern sie Seiendes sind, sondern vielmehr insofern sie an der Bewegung teilhaben. Die Dialektik aber und die Sophistik gehen zwar auf die Akzidenzien des Seienden, aber nicht insofern es seiend ist, und haben es nicht mit dem Seienden selbst, insofern es seiend ist, zu tun.[12]) Also bleibt nur übrig, daß der Philosoph die angegebenen Bestimmungen, insofern sie seiend sind, zu betrachten hat.

Da nun das Seiende, obgleich in vielfacher Bedeutung doch immer in Beziehung auf ein Eines und Gemeinsames ausgesagt wird, und ebenso die Gegensätze — denn sie werden auf die ersten Gegensätze und Unterschiede des Seienden zurückgeführt —, und da derartiges Einer Wissenschaft unterstehen kann, so wäre die anfangs angegebene Aporie gelöst, ich meine das Bedenken, wie es von vielem, der Gattung nach Verschiedenem[13]) eine einige Wissenschaft geben kann

Viertes Kapitel.

Da aber auch der Mathematiker sich der allgemeinen Axiome bedient, aber mit besonderer Rücksicht auf sein Fach, so fallen auch ihre Prinzipien der ersten Philosophie zur Betrachtung anheim. Denn daß wenn von gleichem gleiches weggenommen wird, gleiches bleibt, ist ein für alles Quantitative gemeingültiger Satz, aber die Mathematik sondert diesen Grundsatz ab und stellt ihre Betrachtung über irgend einen Teil der ihr eigentümlichen Materie an, über die Linien oder die Winkel oder die Zahlen oder ein anderes Quantitatives, jedoch nicht insofern es ein Seiendes, sondern insofern jedes davon ein nach einer oder zwei oder drei Richtungen Kontinuierliches ist. Die Philosophie dagegen bekümmert sich nicht um das Partikuläre und fragt nicht darnach, was hier jedem zukommt und inwiefern, sondern sie sieht auf das Seiende und betrachtet alle Dinge der genannten Art eben nur insofern, als sie Seiendes sind.

Wie mit der Mathematik verhält es sich auch mit der Physik. Die Physik betrachtet die Akzidenzien und die Prinzipien des Seienden, insofern es bewegt ist, nicht insofern es seiend ist. Die erste Wissenschaft aber geht

wie gesagt auf diese Dinge, insofern die Objekte Seiendes, nicht insofern sie sonst etwas sind.

Man muß also sowohl diese Wissenschaft als die Mathematik für Teile der Weisheit ansehen.

Fünftes Kapitel.

Es findet sich aber im Seienden ein Prinzip, über das man sich nicht täuschen kann, sondern im Gegenteil notwendig immer das Wahre erkennt, das ist der Satz, daß dasselbe zu einer und derselben Zeit nicht sein und
1062a nicht sein, und daß es auch sonst nichts sein und nicht sein kann, was sich in dieser Weise entgegengesetzt ist. Für solche Sätze gibt es keinen Beweis schlechthin, sondern nur ein argumentum ad hominem. Es gibt nämlich kein gewisseres Prinzip, aus dem man einen Schluß ziehen könnte, als eben dieses, und doch müßte das der Fall sein, wenn ein Beweis schlechthin möglich sein sollte. Wer aber dem, der die entgegengesetzten Aussagen vertritt, zeigen will, daß er unrecht hat, muß etwas solches zu Hilfe nehmen, was zwar mit dem Satze,
20 daß etwas nicht zu einer und derselben Zeit sein und nicht sein kann, dasselbe ist, aber doch nicht dasselbe zu sein scheint. Denn nur so kann gegen den, der behauptet, die entgegengesetzten Aussagen könnten in bezug auf eines und dasselbe wahr sein, ein Beweis geführt werden.

Es müssen also diejenigen, welche in einen Redeaustausch miteinander treten wollen, sich in etwas verstehen; denn wie wäre sonst eine Redegemeinschaft zwischen ihnen möglich. Demnach muß jedes Wort be-
30 kannt sein und etwas bedeuten, nicht vieles, sondern nur eines; hat es mehrere Bedeutungen, so muß man erklären, auf welche von ihnen man das Wort bezieht. Wer nun sagt, etwas sei und sei nicht, verneint das, was er behauptet, und leugnet mithin, daß das Wort das bezeichnet, was es bezeichnet.[14]) Das ist aber unmöglich. Wenn also ein Wort bedeutet, daß dieses bestimmte Ding sei, so kann die kontradiktorische Aussage unmöglich in Beziehung auf dasselbe wahr sein.

Ferner, wenn ein Wort etwas bezeichnet und die Be-
40 ziehung sich bewahrheitet, so muß das so sein; was aber

sein muß, kann nie nicht sein; folglich können die entgegengesetzten Aussagen unmöglich in Beziehung auf dasselbe wahr sein.[15])

Ferner, wenn die Bejahung um nichts wahrer ist als die Verneinung, so wird man um nichts mehr die Wahrheit sagen, wenn man von einem Menschen Mensch oder Nichtmensch sagt. Es scheint aber auch derjenige, welcher behauptet, ein Mensch sei kein Pferd, entweder eher oder nicht weniger die Wahrheit zu sagen, als wer sagt, er sei kein Mensch, so daß er auch mit der Behauptung die Wahrheit ausspricht, derselbe sei ein Pferd. Es hieß ja, die entgegengesetzten Behauptungen seien gleich wahr. Es ergibt sich also, daß Einer und Derselbe Mensch, Pferd oder sonst ein Lebewesen ist.

Es gibt also für diese ersten Sätze keinen Beweis schlechthin, sondern nur denen gegenüber, die solche gegenteilige Behauptungen aufstellen.

Wohl bald aber würde man auch den Heraklit selbst, wenn man ihn so gefragt hätte, zu dem Eingeständnisse genötigt haben, daß die entgegengesetzten Aussagen niemals in Beziehung auf ein und dasselbe wahr sein können. So aber hat er, ohne selber zu verstehen, was er eigentlich sagt, diese Meinung gefaßt. Überhaupt aber kann, wenn seine Behauptung wahr ist, eben dies nicht wahr sein, ich meine, daß dasselbe in 1062b einer und derselben Zeit sein und nicht sein kann. Denn wie die Bejahung ebenso wahr ist als die Verneinung, wenn man beide trennt, so wird in gleicher Weise, wenn beide zusammen und miteinander verbunden wie eine Bejahung sind, die Verneinung des Ganzen ebenso wahr sein als seine Bejahung.

Ferner, wenn man nichts mit Wahrheit bejahen kann, so wäre selbst diese Behauptung, es gebe keine wahre Bejahung, falsch. Läßt sich dagegen etwas mit Wahrheit bejahen, so würde damit die Behauptung derer widerlegt sein, die solche Einwendungen machen und damit jede wissenschaftliche Erörterung aufheben.

Sechstes Kapitel.

Mit den angeführten Behauptungen ist der Ausspruch des Protagoras verwandt. Denn auch er behauptet mit

seinem Satz, der Mensch sei das Maß aller Dinge, nichts anderes als, was einem jeden scheine, sei auch in Wirklichkeit. Wenn dem aber so ist, so folgt, daß dasselbe ist und nicht ist, gut und schlecht ist, kurz, daß alle entgegengesetzten Behauptungen zugleich wahr sind, weil oft etwas dem Einen schön, dem Anderen das Gegenteil zu sein scheint, und das, was einem Jeden scheint, Maß ist.

Es möchte sich nun diese Schwierigkeit dadurch lösen lassen, daß man sein Augenmerk auf den Ursprung dieser Ansicht richtet. Bei Einigen scheint sie aus der Meinung der Naturphilosophen hervorgegangen zu sein, bei Anderen aus dem Umstand, daß von einem und demselben Ding nicht Alle einen und denselben Eindruck bekommen, sondern etwas dem Einen süß, dem Anderen als das Gegenteil erscheint. Denn daß nichts aus Nichtseiendem, sondern alles aus Seiendem wird, ist gemeinsame Lehre so ziemlich aller, die sich mit der Natur befassen. Da nun Nichtweißes auch solches wird, was vollkommen weiß ist, aber niemals solches, was nicht weiß ist, so aber, wenn etwas ein Nichtweißes geworden ist, das Nichtweißes Werdende wohl aus nicht nicht weiß Seiendem*) wird, so würde es nach den genannten Physikern aus Nichtseiendem werden, wenn nicht eines und dasselbe nichtweiß und weiß wäre.[16])

Es ist aber nicht schwer, diese Aporie zu lösen. Wir haben nämlich in der Physik (I, 8 und de gen. et corr. I, 3) angegeben, in welcher Weise das Werdende aus dem Nichtseienden wird und in welcher aus Seiendem.[17])

Es ist aber Torheit, den Meinungen und sinnlichen Vorstellungen solcher, die miteinander in Streit liegen, beiderseits gleichen Glauben zu schenken. Denn es ist klar, daß immer der eine Teil im Irrtum sein muß. Das erhellt aus den Vorgängen der sinnlichen Wahrnehmung: nie erscheint eins und dasselbe dem Einen süß, dem Anderen als das Gegenteil, wenn nicht bei Einem von beiden das über die genannten Geschmäcke urteilende Organ versehrt und beschädigt ist. Ist dem aber so, so muß der Eine als Maß gelten, der Andere nicht — das beziehe ich aber auch ebenso auf das Gute und Schlechte, das

*) Z. 28 ἐκ μὴ ὄντος μὴ λευκοῦ nach margo E.

Schöne und Häßliche und alles andere dergleichen. Denn die gegenteilige Meinung zu hegen, ist gerade so, wie wenn man dächte, weil die Bewegung des Auges mit dem untergehaltenen Finger macht, daß Einem statt eines Objekts zwei erscheinen, so seien es auch zwei, weil so viele erscheinen, aber auch wieder eines, weil denen, die das Auge nicht bewegen, das Eine als Eines erscheint.

Überhaupt aber ist es unstatthaft, von der Erfahrung aus, daß die diesseitigen Dinge sich verändern und nie in demselben Stande bleiben, sich ein Urteil über die Wahrheit zu bilden. Denn man muß, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, von dem ausgehen, was sich immer gleichmäßig verhält und keinerlei Wandel unterliegt.[18]) Solcher Art aber sind die Himmelskörper. Denn dieselben erscheinen nicht bald so, bald anders, sondern immer als die nämlichen und als solche, die mit der Veränderung nichts zu tun haben.

Ferner, wenn es Bewegung gibt und ein Bewegtes, und alles aus etwas und in etwas bewegt wird, so muß also das Bewegte in dem sein, aus dem es sich zu bewegen hat, und nicht in ihm sein, und in dieses Bestimmte bewegt werden und in ihm zu sein anfangen, dagegen darf hier Kontradiktorisches nicht wahr sein, wie die Gegner wollen.

Und wenn der Quantität nach das Diesseitige beständig fließt und sich bewegt, und man das gelten lassen wollte, obwohl es nicht wahr ist,[19]) warum beharrt es nicht der Qualität nach? Die Gegner scheinen nämlich Kontradiktorisches von einem und demselben nicht zuletzt darum auszusagen, weil sie meinen, die Quantität beharre an den Körpern nicht, weil dasselbe vier Ellen lang sei und auch nicht. Aber die Substanz beruht auf der Qualität, und die Qualität gehört zu dem von Natur Bestimmten, die Quantität aber zum Unbestimmten.

Ferner, warum nehmen die Anwälte dieser Meinung eine bestimmte Speise zu sich, wenn der Arzt sie verordnet? Warum denn ist dieses Brot und nicht ebenso gut Nichtbrot? Ja, Essen und Nichtessen müßte ihnen einerlei sein. So aber nehmen sie die Speise zu sich, als erkännten sie hier Wahres und als handelte es sich wirklich um die verordnete Speise. Und doch dürften sie das nicht, wenn im sinnlichen Bereich keine Natur fest

besteht, vielmehr alle Naturen fortwährend in Bewegung und Fluß sind.

Ferner, nehmen wir den einen Fall, daß wir uns beständig verändern und niemals dieselben bleiben, was wäre es da zu verwundern, daß uns wie den Kranken die Dinge niemals als dieselben erschienen? Erscheint doch
1063b auch diesen, weil ihr Zustand nicht mehr derselbe ist wie zur Zeit der Gesundheit, das Sinnenfällige nicht ebenso, nicht als ob deshalb das Sinnliche selbst etwas
10 mit der Veränderung zu tun hätte, sondern weil es in den Kranken nicht mehr dieselben, sondern andere Sinneseindrücke hervorbringt. In der gleichen Weise muß es sich also vielleicht verhalten, wenn die bezeichnete Veränderung bei uns stattfindet. Nehmen wir aber den anderen Fall, daß wir uns nicht verändern, sondern beständig dieselben bleiben, nun, so gibt es also etwas Bleibendes.[20])

Gegenüber denjenigen nun, welche aus einem Vernunftgrunde die genannten Zweifel hegen, ist es nicht leicht,
20 dieselben zu lösen, wenn sie nicht etwas setzen, wofür sie weiter keine Begründung fordern; denn nur so kommt jede Begründung und jede Demonstration zustande; setzen sie nichts, so heben sie jede Unterredung und überhaupt jede Begründung auf. Solchen gegenüber ist also eine Begründung unmöglich. Denen dagegen, welche infolge der überlieferten Schwierigkeiten in Zweifel geraten sind, kann man leicht begegnen und leicht das, was ihnen Zweifel macht, widerlegen, wie aus dem Gesagten hervorgeht.

30 Hieraus erhellt also, daß die entgegengesetzten Aussagen über dasselbe nicht gleichzeitig wahr sein können, auch Konträres nicht, da jede Kontrarietät als Privation zu nehmen ist, wie man sieht, wenn man die Begriffe des Konträren bis zu ihrem Ursprunge verfolgt. Ebenso kann man nichts Mittleres von einem und demselben Ding aussagen. Denn wenn ein Objekt weiß ist, so irren wir, wenn wir sagen, es sei weder weiß noch schwarz. Denn es folgte, daß es weiß und nicht weiß wäre. Es wäre ja das andere Satzglied von dem Dinge wahr, und
40 das ist Kontradiktion von weiß. Man kann also nicht das Rechte treffen, wenn man es mit Heraklit, aber ebensowenig, wenn man es mit Anaxagoras hält. Sonst

folgte, daß man von demselben Konträres aussagt. Denn wenn er behauptet, in jedem sei ein Teil von jedem, so behauptet er, jedes sei nicht weniger süß als bitter, und was es sonst immer für Kontrarietäten gibt, da ja doch in allem alles sich findet, nicht bloß der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach und ausgeschieden. Ebenso ist es nicht möglich, daß alle Aussagen wahr oder alle falsch sind, sowohl wegen vieler anderen mißlichen Konsequenzen, die aus dieser Aufstellung abgeleitet und zusammengestellt werden könnten, als auch aus folgendem Grunde. Sind alle Aussagen falsch, so sagt man auch mit dieser Aussage nicht die Wahrheit; sind sie alle wahr, so sagt man nichts Falsches mit der Behauptung, sie seien alle falsch.

Siebentes Kapitel.

Jede Wissenschaft sucht gewisse Prinzipien und Ursachen für die unter sie fallenden Wissensobjekte, so die Heilkunst, die Gymnastik und alle anderen praktischen 1064a und theoretischen Disziplinen. Jede von ihnen umschreibt sich eine bestimmte Gattung und beschäftigt sich mit ihr wie mit etwas Gegebenem und Seiendem, aber nicht insofern es ist, vielmehr ist die hierfür zuständige Wissenschaft eine andere, neben diesen Wissenschaften bestehende. Von den genannten Wissenschaften aber nimmt eine jede das Was der betreffenden Gattung des Seienden auf ihre Weise her und versucht dann das übrige mehr oder minder exakt aufzuzeigen. Und zwar entnehmen die einen das Was aus der sinnlichen Wahrnehmung, die anderen aus Voraussetzungen. Und so sieht man aus dieser Induktion, daß die Einzelwissenschaften für die Substanz und das Was keine Demonstration haben.

Indem es aber eine Wissenschaft der Natur gibt, so ist klar, daß dieselbe von der Wissenschaft des Handelns ebenso wie von der des Hervorbringens verschieden sein muß. Denn bei der Wissenschaft des Hervorbringens ist das Prinzip der Bewegung in dem Hervorbringenden, nicht in dem Hervorgebrachten, und dieses Prinzip ist entweder eine Kunst oder sonst ein Vermögen. Ebenso ist bei der Wissenschaft des Handelns die Bewegung nicht

in der zu verrichtenden Handlung, sondern vielmehr in dem Handelnden. Die Wissenschaft des Physikers aber beschäftigt sich mit den Dingen, die in sich selbst ein Prinzip der Bewegung haben. Hieraus sieht man denn, daß die Physik notwendigerweise weder eine Wissenschaft des Handelns noch des Hervorbringens, sondern eine theoretische Wissenschaft ist. Denn unter eine dieser drei Gattungen muß sie notwendig fallen.

Da aber jede Wissenschaft einigermaßen das Was kennen und als Prinzip verwenden muß, so muß man sich darüber klar sein, wie der Physiker zu definieren und wie er den Begriff der Substanz zu fassen hat, ob in der Weise des Hohlnasigen oder vielmehr des Hohlen. Von diesen Begriffen nämlich schließt der des Hohlnasigen die Materie des Dinges mit ein, dagegen ist der Begriff des Hohlen ohne die Materie. Denn die Hohlnasigkeit inhäriert der Nase, weshalb auch ihr Begriff mit der letzteren zusammen betrachtet wird; denn das Hohlnasige ist eine hohle Nase. Hieraus geht hervor, daß man auch den Begriff des Fleisches, des Auges und der übrigen Teile immer in Verbindung mit der Materie angeben muß.

Da es aber eine Wissenschaft des Seienden als Seienden und als getrennt für sich Bestehenden[21]) gibt, so ist zu untersuchen, ob man dieselbe etwa als identisch mit der Physik oder vielmehr als von ihr verschieden anzusetzen hat. Nun beschäftigt sich die Physik mit dem, was das Prinzip der Bewegung in sich hat, die Betrachtung der Mathematik aber zwar auch mit Beharrendem, aber nicht Getrenntem. Mithin beschäftigt sich mit dem getrennten und unbewegten Sein eine von diesen beiden verschiedene Wissenschaft, wenn anders eine derartige, ich meine eine getrennte und unbewegte Wesenheit besteht, wie wir zu zeigen versuchen werden.[22]) Und wenn es wirklich in dem Seienden eine solche Natur gibt, so muß da auch wohl
1064b das Göttliche sich finden und dies das erste und vorzüglichste Prinzip sein. Man sieht also, daß es drei Gattungen theoretischer Wissenschaften gibt: Physik, Mathematik, Theologie. Am vorzüglichsten nun ist die theoretische Gattung der Wissenschaften, unter diesen selbst aber wieder die letztgenannte. Denn sie handelt von dem ehrwürdigsten aller Wesen, und jede Wissen-

schaft gilt für vorzüglicher oder geringer je nach Maßgabe ihres eigentümlichen Inhalts.

Man könnte aber fragen, ob man die Wissenschaft von dem Seienden als Seiendem für allgemein anzusehen hat oder nicht. Von den mathematischen Disziplinen hat es nämlich eine jede mit je einer bestimmten Gattung zu tun, die allgemeine Wissenschaft dagegen ist gemeinsam für alles. Falls nun die Natursubstanzen die ersten unter dem Seienden sind, muß wohl auch die Naturwissenschaft die erste Wissenschaft sein. Gibt es aber eine andere Natur und Substanz, die getrennt und unbewegt ist, so muß auch die Wissenschaft von ihr eine andere sein und früher als die Physik und weil früher auch allgemein.[23])

Achtes Kapitel.

Da man aber von dem schlechthin Seienden in mehreren Bedeutungen spricht, deren eine das akzidentelle Sein ausmacht, so haben wir zuerst das Seiende in diesem Sinne zu betrachten. Daß nun keine der angeführten Wissenschaften und Künste sich mit dem Akzidentellen beschäftigt, liegt am Tage. Die Baukunst kümmert sich nicht um das, was den Bewohnern des Hauses mitfolgend begegnen kann, bekümmert sich z. B. nicht darum, ob sie es in Leid oder in Freude bewohnen werden.[24]) Ebensowenig die Weberei, die Schusterei oder die Kochkunst. Vielmehr betrachtet jede dieser Künste einzig das, was ihr als solcher angehört, nämlich ihr eigentümliches Ziel.[25]) Auch fragt keine Wissenschaft danach, inwiefern*) das musikalisch Gebildete auch grammatisch gebildet ist, noch kümmert es die Wissenschaft, daß der, der musikalisch gebildet ist, nachdem er ein grammatisch Gebildeter geworden, dieses beides zugleich sein wird, während er es vorher nicht war, daß aber, was nicht immer seiend ist, geworden ist, so daß der musikalisch und der grammatisch Gebildete zugleich geworden ist. Hiernach fragt also keine von den allgemein anerkannten Wissenschaften außer der Sophistik, die allein sich mit dem Akzidentellen beschäftigt, weswegen Plato nicht unzutreffend gesagt hat, der Sophist habe es mit dem Nichtseienden zu tun.[26])

*) Z. 23 οὐδὲ ἡ μουσικόν nach Kodex T.

Daß aber eine Wissenschaft des Akzidentellen auch nicht möglich ist, wird sich zeigen, wenn wir uns klar zu machen suchen, was eigentlich das Akzidens ist. Wir sagen von allem entweder, es sei immer und mit Notwendigkeit — Notwendigkeit nicht im Sinne von gewaltsam genommen, sondern wie sie uns in den Sätzen begegnet, die durch förmliche Demonstration gewonnen sind —, oder, es sei meistenteils, oder endlich, es sei nicht meistenteils und nicht immer und mit Notwendigkeit, sondern zufällig. So kann z. B. in den Hundstagen Kälte eintreten, aber es geschieht dies weder immer und mit Notwendigkeit, noch meistenteils, wohl aber trifft es sich einmal so. Das Sichtreffende, das Akzidentelle, ist also dasjenige, was zwar vorkommt, aber nicht immer und mit Notwendigkeit, noch meistenteils. So ist denn erklärt, was das Akzidens ist, und man sieht nun auch, warum es von ihm keine Wissenschaft gibt. Jede Wissenschaft nämlich geht auf das, was immer oder meistenteils ist, das Akzidens aber fällt unter keines von diesen beiden.

Daß aber das akzidentell Seiende keine solchen Ursachen und Prinzipien hat wie das an und für sich Seiende, leuchtet ein. Denn sonst wäre alles mit Notwendigkeit. Denn wenn dieses ist, sobald dieses ist, und dieses, sobald dieses, und dieses letzte Bedingende nicht zufällig, sondern mit Notwendigkeit ist, so muß auch alles das mit Notwendigkeit sein, wovon es Ursache war, bis hinab zum letzten Verursachten, dieses aber war akzidentell. Es müßte also hiernach alles ohne Ausnahme mit Notwendigkeit sein, und der Zufall, sowie die gleichzeitige Möglichkeit des Werdens und Nichtwerdens würde gänzlich aus dem Bereiche des Werdens entfernt. Aber auch dann, wenn die Ursache nicht als seiend, sondern erst werdend angenommen wird, muß sich diese Folgerung ergeben.[27]) Denn auch so wird alles nach Notwendigkeit. Die morgige Finsternis wird eintreten, wenn das und das geschieht, das, wenn ein zweites, das wieder, wenn ein drittes geschieht, und auf diese Weise nun wird man von der begrenzten Zeit von jetzt bis morgen durch fortgesetzte Hinwegnahme der Zeit zuletzt bis zu dem Gegenwärtigen gelangen. Da nun das Gegenwärtige existiert, so wird alles Spätere nach Notwendigkeit

werden, und demnach überhaupt alles nach Notwendigkeit werden.

Was aber dasjenige betrifft, was als Wahres*) und dabei**) Akzidentelles ein Sein hat,[28]) so besteht dasselbe einmal in einer Verknüpfung des Denkens und ist eine Eigenschaft an ihm, und darum fragt es sich um die Prinzipien des so Seienden nicht, sondern nur um die Prinzipien von solchem, was außer dem Denken und getrennt von ihm Bestand hat, und sodann ist es, das Akzidentelle meine ich, nicht notwendig, sondern unbestimmbar, und seine Ursachen sind ohne Regel und unendlich an Zahl.

Das Weswegen aber findet sich in dem, was von Natur oder durch die Denkkraft geschieht.[29]) Gut Glück aber nennt man es, wenn das eine von diesen beiden in akzidenteller Weise geschieht.[30]) Denn wie etwas bald an sich bald per accidens seiend ist, so ist es auch entweder an und für sich oder per accidens Ursache. Das Glück aber ist Ursache per accidens bei demjenigen um eines Zweckes willen Geschehenden, was nach Vorsatz geschieht. Daher bewegt sich das Glück auf demselben Felde wie die Denkkraft, da es keinen Vorsatz ohne Denken gibt. Die Ursachen aber, durch welche das vom Glück Kommende geschehen kann, sind unbestimmt. Darum entzieht sich das Glück der menschlichen Berechnung und ist akzidentell und von nichts schlechthin Ursache. Von einem Glücks- und Unglücksfall spricht man, wenn aus dem Falle etwas Gutes oder Schlimmes erfolgt, von Glück und Unglück bei großen Folgen. Da aber nichts Akzidentelles früher ist als das an und für sich Seiende, so gilt das auch von den Ursachen. Ist also das Glück oder der Zufall Ursache der Welt, so sind noch früher Ursachen die Vernunft und die Natur.[31])

Neuntes Kapitel.

Es ist aber das eine aktuell, das andere potenziell, noch anderes potenziell und aktuell ein Seiendes oder ein Quantum oder sonst eine Kategorie. Es gibt aber keine

*) Z. 21 ἀληθὲς mit A^b.
**) Z. 22 μὴ ausgel. mit E.

Bewegung außer den Dingen; denn sie verändern sich immer nach den Kategorien des Seienden, und es gibt nichts Gemeinsames über den Dingen, was*) in keine Kategorie fiele. Jegliches kommt aber in zweifacher Weise allem zu, z. B. ein Dieses zu sein. Denn von ihm ist das eine Gestalt, das andere Privation.[82]) Und der Qualität nach ist das eine weiß, das andere schwarz, der Quantität nach das eine vollkommen, das andere unvollkommen, und der örtlichen Bewegung nach geht das eine nach oben, das andere nach unten, oder ist leicht und schwer. — Es gibt also so viele Arten der Bewegung und Veränderung, als es Arten des Seienden gibt.

Indem sich aber alles in jeder Gattung nach Potenzialität und Aktualität teilt, so nenne ich die Aktualität des Potenziellen, insofern es ein solches ist, Bewegung. Daß diese Bestimmung richtig ist, ergibt sich aus folgendem. Zur Zeit, wo das Erbaubare, insofern**) wir es so nennen, aktuell ist, wird erbaut, und dies ist das Erbauen. Dasselbe gilt vom Erlernen, Heilen, Wälzen, Gehen, Springen, Altern, Reifen. Nun findet aber das Bewegtwerden statt, so lange die Potenzialität zugleich Wirklichkeit ist, nicht früher und nicht später. Also ist die Bewegung nichts anderes als die Wirklichkeit des potenziell Seienden, wenn es sich als Wirklichkeit betätigt, nicht insofern es ein bestimmtes Subjekt***) ist, sondern insofern es beweglich ist. Das „insofern" verstehe ich so. Das Erz ist potenziell Bildsäule, doch ist nicht die Aktualität des Erzes, insofern es Erz ist, Bewegung. Denn Erzsein und eine bestimmte Potenzialität sein ist nicht dasselbe. Denn wäre es schlechthin begrifflich dasselbe, so wäre die Aktualität des Erzes eine Bewegung. Es ist aber nicht dasselbe, wie man bei konträr Entgegengesetztem sehen kann.[83]) Denn das Vermögen gesund und das Vermögen krank zu sein, ist nicht dasselbe, weil sonst auch gesund sein und krank sein dasselbe wäre. Wohl aber ist das Substrat, ob gesund

*) Z. 9 οὐθέν ἐστιν, ὃ nach Bon. und nach E und der entsprechenden Stelle in der Physik III, 1. 200 b 35.

**) Z. 18 ἢ τοιοῦτον und ἐνεργείᾳ ἢ nach Physik 201 a 16 f.

***) Z. 23 οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινητόν, ἡ κίνησις nach E und der antiqua.

ob krank, sei es nun sonst eine Feuchtigkeit, oder sei es das Blut, eines und dasselbe. Da es also nicht dasselbe ist, wie auch Farbe und Sichtbares nicht dasselbe ist, so ist die Wirklichkeit des Potenziellen als Potenziellen Bewegung. Denn daß diese Wirklichkeit Bewegung ist und daß das Bewegtwerden zu der Zeit stattfindet, wo diese Wirklichkeit besteht, nicht früher und nicht später, leuchtet ein. Denn jegliches kann bald aktuell sein, bald nicht 1066a aktuell, wie z. B. das Erbaubare als Erbaubares, und die Aktualität des Erbaubaren, insofern es erbaubar ist, ist 10 der Bau des Hauses. Denn entweder ist die Aktualität dieses, der Bau, oder das Haus selbst. Aber zur Zeit, wo das Haus da ist, kann kein Erbaubares mehr sein. Nun wird aber nur gebaut, was erbaubar ist. Folglich muß der Bau die Aktualität sein, der Bau aber ist eine Bewegung. Und dieselbe Bewandtnis hat es mit allen anderen Bewegungen.

Daß wir aber die Bewegung zutreffend definiert haben, ergibt sich aus dem, was andere über sie sagen, und daraus, daß es nicht leicht ist, sie anders zu bestimmen. 20 Denn man kann sie nicht wohl in eine andere Gattung setzen. Dies zeigt sich, wenn einige sie als ein Anderssein oder als eine Ungleichheit oder als Nichtseiendes bezeichnen, von denen doch keines sich zu bewegen braucht. Auch hat die Veränderung das Genannte nicht mehr zum Ziel- oder zum Ausgangspunkt als sein Gegenteil. Der Grund, die Bewegung hierein zu setzen, liegt darin, daß sie etwas Unbestimmtes zu sein schien und daß die Prinzipien der anderen Reihe der Gegensätze als privativ es wirklich sind.[34]) Denn sie sind weder ein Dieses, 30 noch ein so Beschaffenes, noch sonst eine von den Kategorien. Daß aber die Bewegung etwas Unbestimmtes zu sein scheint, kommt daher, daß man sie weder zu der Möglichkeit noch zu der Wirklichkeit der Dinge rechnen kann. Was vermögend ist, ein Quantum zu sein, braucht darum nicht bewegt zu werden, und was wirklich ein Quantum ist, wird nicht bewegt, und die Bewegung scheint zwar eine Wirklichkeit zu sein, aber eine unfertige, weil nämlich das Potenzielle, dessen Wirklichkeit sie ist, unfertig ist. Darum also ist es schwer zu ermitteln, was sie 40 ist. Denn man muß sie zur Privation oder zur Potenzialität oder zur Aktualität schlechthin rechnen, und keines von

diesen scheint anzugehen. Es bleibt also nur übrig, daß das von uns Ausgesprochene zutrifft, daß sie Aktualität und Nichtaktualität ist im oben besprochenen Sinne, der zwar schwer zu fassen aber doch möglich ist.

Es leuchtet auch ein, daß die Bewegung im Bewegten ist. Denn sie ist dessen Wirklichkeit, die von dem aktiv Bewegenden kommt, und die Wirklichkeit dieses letzteren ist keine andere. Denn die Bewegung muß die Wirklichkeit beider sein. Denn zum Bewegen fähig ist etwas durch das Vermögen, bewegend durch die Betätigung. Nun aber gilt die Betätigung dem Bewegten, so daß die Energie beider gerade so Eine ist, wie der Abstand von eins und zwei und von zwei und eins derselbe, und wie das Steile auch das Abschüssige ist, ohne daß aber das Sein dasselbe wäre. Ebenso ist es mit dem Bewegenden und dem Bewegten.[35])

Zehntes Kapitel.

Das Unendliche[36]) aber ist entweder das, was nicht durchschritten werden kann, weil seine Natur nicht derart ist, in der Weise wie die Stimme unsichtbar ist, oder das, bei dessen Durchschreitung man noch nicht zu Ende gekommen ist, oder das, bei dem es kaum ein Durchschreiten gibt, oder endlich das, bei dem es zwar von
1066b Natur ein Durchschreiten oder eine Grenze geben könnte, tatsächlich aber nicht gibt. Ferner ist etwas unendlich entweder nach seiten der Addition oder der Subtraktion oder in beiden Beziehungen zugleich.

Daß dasselbe nun getrennt als subsistierendes Unendliches und*) daß es als ein sinnenfälliges Ding existiere, ist beides unmöglich. Denn wenn das Unendliche-an-sich weder Menge noch Größe, wohl aber Substanz,**) nicht Akzidens ist, so muß es unteilbar sein, da das Teilbare Größe und Menge ist; ist es aber unteilbar, so ist es nur so unendlich, wie die Stimme unsichtbar ist. So meint man es aber nicht, und so fragen auch wir nicht nach ihm, sondern um das handelt es sich hier, was nicht durchschritten werden kann.[37])

---

*) Z. 2 τ' statt δ' mit Christ.
**) Z. 3 αὐτὸ st. αὐτοῦ mit E.

Ferner, wie kann ein Unendliches an und für sich bestehen, wenn das auch Zahl und Größe nicht können, an denen das Unendliche eine Eigenschaft ist?[38])

Endlich, wenn das Unendliche akzidenteller Weise existiert, so kann es nicht als Unendliches Prinzip der Dinge sein, wie auch das Unsichtbare nicht Prinzip der Sprache ist, wenn auch die Stimme unsichtbar ist. Es ist aber auch klar, daß ein selbständiges Unendliches nicht der Wirklichkeit nach sein kann. Denn es wäre dann jeder Teil von ihm, den man nähme, unendlich. Denn das unendlich Sein und das Unendliche ist dasselbe, wenn anders das Unendliche Substanz sein, und sich nicht wie eine Inhärenz an einem Subjekte verhalten soll. Demnach ist es entweder unteilbar, oder wenn teilbar, dann in vieles Unendliche. Daß aber das Unendliche wieder vieles Unendliche zu seinen Teilen habe, ist unmöglich. Und doch müßte, wie jeder Teil der Luft Luft, so jeder Teil eines Unendlichen unendlich sein, wenn dasselbe Substanz und Prinzip ist. Es ist also ohne Teile und unteilbar. Doch das ist beim aktuell Unendlichen unmöglich. Denn das Unendliche muß ein Quantum sein. So existiert es denn akzidenteller Weise. Wenn aber das, so kann es, wie gesagt, nicht selbst Prinzip sein, sondern nur das, woran es vorkommt, die Luft oder das Paarige.

Die vorstehende Untersuchung nun ist allgemein; daß es aber auch im sinnlichen Bereich kein Unendliches gibt, läßt sich aus folgendem klar machen.[39]) Wenn der Begriff des Körpers der ist, durch Flächen begrenzt zu sein, so kann es keinen unendlichen Körper geben, keinen sinnlichen und keinen intelligibeln; ebensowenig eine Zahl, welche aktuell[40]) und unendlich wäre; denn die Zahl oder was eine Zahl hat, läßt sich zählen.

Legt man aber die physikalische Betrachtung zugrunde, so ergibt sich dasselbe aus folgendem. Das Unendliche könnte weder zusammengesetzt sein noch einfach. Zusammengesetzt könnte der unendliche Körper nicht sein, wenn anders der Elemente endlich viele sind. Denn die entgegengesetzten Elemente müssen sich ausgleichen und nicht eines von ihnen unendlich sein. Denn wenn die Kraft des einen von den beiden Körpern wie immer hinter der des anderen zurücksteht, so muß das Endliche durch das Unendliche zugrunde gehen. Daß aber jeder einfache

Körper unendlich wäre, kann auch nicht sein. Denn Körper ist das nach allen Dimensionen Ausgedehnte und unendlich das ohne Ende Ausgedehnte, so daß, wenn das Unendliche ein Körper ist, es nach allen Seiten ausgedehnt sein muß.[41]) Aber der unendliche Körper kann auch nicht Einer und einfach sein, weder, wie Einige sagen, als etwas neben den Elementen, woraus sie diese erst entstehen lassen, Existierendes — denn es gibt keinen solchen Körper neben den Elementen, da alles sich in das, woraus es ist, auch wieder auflöst, bei den einfachen Körpern sich aber solches nicht zeigt —, noch als Feuer oder sonst ein Element. Denn abgesehen davon, daß eines unter ihnen unendlich wäre, ist es unmöglich, daß wenn es auch ein begrenztes Element gibt, alles ein einziges Element sei oder werde, wie Heraklit sagt, daß alles einmal Feuer werde. Und dieselbe Bewandtnis hat es mit jenem einen einfachen Körper, den die Physiker außer den Elementen aufstellen. Denn alles verwandelt sich aus dem Konträren, z. B. aus Warmem in Kaltes.

Ferner, der sinnliche Körper ist irgendwo, und das Ganze und der Teil, z. B. Erde, haben denselben eigentümlichen Ort. Ist nun das Ganze allen seinen Teilen nach von derselben Art, so muß es entweder unbewegt sein oder sich immer bewegen. Das ist aber unmöglich. Denn warum sollte es eher nach unten als nach oben oder sonst wohin sich bewegen? Wäre der Teil z. B. eine Scholle, wohin sollte sich diese bewegen oder wo bleiben? Ihr natürlicher Ort wäre ja der unendliche Ort des verwandten Körpers. Sie wird also den ganzen Ort einnehmen. Aber wie denn? Was hat sie nun für ein Bleiben und was für eine Bewegung. Bleibt sie vielleicht überall? Dann kann sie sich nicht bewegen. Oder bewegt sie sich überall? Dann kann sie nicht stille stehen.

Ist aber das Ganze ungleichartig, so sind es auch die Orte, und fürs erste ist dann der Körper des Ganzen nur durch Berührung[42]) eins; zweitens müssen die verschiedenen Arten von Bestandteilen entweder endlich oder unendlich an Zahl sein. Endlich können sie nun aber nicht sein; denn die einen wären unendlich, wenn das Ganze unendlich ist, wie Feuer oder Wasser, die anderen nicht. Ein solches Unendliche ist aber für das entgegengesetzte Element der Untergang. Sind sie aber unendlich

und einfach, so sind auch die Orte an Zahl unendlich, und es müssen dann auch die Elemente unendlich sein: ist aber dieses unmöglich und sind die Orte begrenzt, so muß es auch das Ganze sein.

Überhaupt aber ist es unmöglich, daß ein Körper und der Ort für die Körper unendlich ist, wenn jeder sinnliche Körper Schwere oder Leichtigkeit hat. Denn entweder muß er sich nach der Mitte oder nach oben bewegen, nun aber ist es unmöglich, daß beim Unendlichen von einem Ganzen oder der Hälfte oder sonst einem Teil die Rede sei. Denn wie soll man es teilen? Oder wie soll an einem Unendlichen das eine oben, das andere unten oder am Ende oder in der Mitte sein?

Ferner, jeder sinnliche Körper ist im Raume, es gibt aber sechs Arten räumlicher Ausdehnung, und diese können sich an einem unendlichen Körper unmöglich finden.

Überhaupt aber kann es, falls es keinen unendlichen Raum geben kann, auch keine unendlichen Körper geben. Denn was im Raume ist, das ist irgendwo, das heißt entweder oben oder unten oder wie die Wo alle heißen, von diesen aber bezeichnet jedes eine Grenze.

Das Unendliche ist aber nicht eines und dasselbe bei der Größe, der Bewegung und der Zeit, als wäre es eine Natur, sondern das Spätere wird so bezeichnet nach dem Früheren, z. B. die Bewegung nach der Größe, um die etwas bewegt oder qualitativ verändert wird oder wächst, und die Zeit wegen der Bewegung.

Elftes Kapitel.

Was sich verändert, verändert sich einmal mitfolgend, 1067b
ein Fall, der z. B. vorliegt, wenn ein Gebildeter geht; sodann sagt man von etwas unterschiedslos, es verändere sich, insofern etwas an ihm sich verändert, wie z. B. von allem, was sich seinen Teilen nach verändert; denn der Kranke wird gesund, weil das Auge gesund wird. Endlich gibt es etwas, was an sich ursprünglich bewegt wird, und das ist das an sich Bewegliche. Ein Gleiches findet sich im Bewegenden. Etwas bewegt mitfolgend, ein anderes*) nach einem seiner Teile, ein drittes an sich.

*) Z. 7 δὲ statt μὲν mit A^b.

Es ist aber eines das zuerst Bewegende, und eines das Bewegte, ein ferneres Moment die Zeit, in der*) die Bewegung geschieht, endlich ihr Ausgangs- und Endpunkt. Die Formen aber, die Eigenschaften und der Ort, zu welchem das Bewegte hinbewegt wird, sind unbewegt, wie z. B. die Wissenschaft und die Wärme. Denn nicht die Wärme ist Bewegung, sondern das Erwarmen. Die nicht akzidentelle Veränderung aber findet sich nicht bei allen Dingen, sondern bei den konträr entgegengesetzten und den mittleren und beim kontradiktorischen Gegensatz. Man kann sich hiervon durch Induktion überzeugen. Was sich nämlich verändert, verändert sich entweder aus einem Subjekt in ein Subjekt oder aus einem Nichtsubjekt in ein Nichtsubjekt oder aus einem Subjekt in ein Nichtsubjekt oder aus einem Nichtsubjekt in ein Subjekt. Unter Subjekt verstehe ich, was durch Bejahung ausgedrückt wird. Demnach muß es drei Veränderungen geben. Denn die Veränderung aus einem Nichtsubjekt in ein Nichtsubjekt ist keine. Zwei Verneinungen sind ja weder konträr noch kontradiktorisch, weil sie überhaupt keinen Gegensatz bilden.

Die Veränderungen nun aus einem Nichtsubjekt in ein Subjekt nach einem kontradiktorischen Gegensatze ist das Werden, und zwar, wo sie schlechthin stattfindet, schlechthinniges Werden, wo beziehungsweise, beziehungsweises Werden. Die Veränderung aber aus einem Subjekt in ein Nichtsubjekt ist Vergehen, wo sie schlechthin geschieht, schlechthinniges Vergehen, wo beziehungsweise, beziehungsweises Vergehen. Wenn nun das Nichtseiende mehrfache Bedeutung hat und weder dasjenige, was in Verbindung oder Trennung besteht, bewegt werden kann, noch das potenzielle, wenn es dem schlechthin Seienden entgegengesetzt ist; denn das Nichtweiße oder Nichtgute kann wohl mitfolgend bewegt werden, da das Nichtweiße ein Mensch sein kann; was aber schlechthin ein Nichtdieses ist, mit nichten; denn Nichtseiendes kann sich unmöglich bewegen — also wenn dem so ist, so kann auch unmöglich das Werden Bewegung sein; denn es wird das Nichtseiende. Denn wenn es auch noch so sehr mitfolgend wird, so ist es doch wahr, zu sagen, daß sich am

*) Z. 8 ἔτι ἐν ᾧ mit E.

schlechthin Werdenden das Nichtseiende vorfindet. Ebenso gibt es aber auch bei ihm keine Ruhe.[43]) Es ergeben sich also diese mißlichen Folgen, und dann noch die, daß wenn alles Bewegte im Raume ist, doch das Nichtseiende in keinem Raume sein kann. Es müßte nämlich irgendwo sein. Aber auch das Vergehen ist keine Bewegung. Denn das Konträre von Bewegung ist Bewegung oder Ruhe, und das Konträre von Werden Vergehen. 1068a

Da aber jede Bewegung eine Veränderung ist, Veränderungen aber die genannten sind, und da von diesen 10 die des Werdens und Vergehens, das heißt, die ins kontradiktorische Gegenteil, keine Bewegungen sind, so kann notwendigerweise nur die Veränderung aus einem Subjekt in ein Subjekt Bewegung sein. Die Subjekte sind aber entweder konträr entgegengesetzt oder mittlere. Denn auch die Privation gelte als konträr, wie sie ja auch durch Bejahung ausgedrückt wird, wie z. B. das Nackte, Zahnlose[44]) und Schwarze.

Zwölftes Kapitel.

Wenn sich nun die Kategorien teilen in Substanz, 20 Qualität, Ort, Tun oder Leiden, Relation und Quantität, so müssen notwendig drei Bewegungen sein: die qualitative, quantitative und örtliche Bewegung. Eine substanziale Bewegung gibt es nicht, weil der Substanz nichts konträr ist. Ebensowenig kann eine Bewegung der Relation stattfinden; denn es gibt, wenn die eine Seite des Verhältnisses sich verändert, über die andere keine wahre Aussage mehr,*) ohne daß sie sich jedoch verändert, daher denn die Bewegung solcher relativen Bestimmungen mitfolgt. 30

Auch gibt es keine Bewegung des Tuenden und Leidenden oder des Bewegenden und Bewegten, weil es keine Bewegung der Bewegung gibt, kein Werden des Werdens und überhaupt keine Veränderung der Veränderung.

In zweifacher Weise nämlich läßt sich eine Bewegung der Bewegung denken. Einmal wie des Subjektes, wie z. B. der Mensch bewegt wird, weil er sich aus weiß in

*) Z. 12 μεταβάλλοντος μηδὲν ἀληθεύεσθαι nach A^b mit Chr.

schwarz verändert, so daß so auch die Bewegung entweder warm oder kalt wird oder den Ort verändert oder wächst. Das ist aber unmöglich, weil die Bewegung nicht zu den Subjekten zählt. Sodann könnte Bewegung der Bewegung in der Art stattfinden, daß ein Anderes, Zugrundeliegendes aus einer Veränderung in eine andere Form übergínge, so wie der Mensch aus Krankheit in Gesundheit.[45]) Aber auch das ist nicht möglich außer mitfolgenderweise. Denn jede Bewegung ist eine Veränderung aus dem einen ins andere, und ebenso das Werden und Vergehen, nur daß die Veränderungen in ein so oder so Entgegengesetztes keine Bewegungen sind.[46]) Man veränderte sich also gleichzeitig aus Gesundheit in Krankheit und aus eben dieser Veränderung in eine andere. Offenbar kann man also, wenn man krank geworden ist, in jede beliebige Veränderung verändert worden sein — kann ja ruhen —, also auch noch in eine andere, als die immer stattfindende, und die wird aus etwas in etwas anderes gehen. So könnte sie also auch etwa die entgegengesetzte Veränderung des Gesundwerdens sein. Wohl aber ist die Sache mitfolgend möglich, wie man sich z. B. aus Erinnerung in Vergessenheit verändert,[47]) weil das Subjekt solchen Vorgangs das eine Mal zur Wissenschaft, das andere Mal zur Gesundheit sich verändert.

Ferner, es ginge ins Endlose, wenn eine Veränderung der Veränderung und eine Entstehung der Entstehung wäre. Es muß nämlich, wenn die spätere entsteht, auch die frühere entstehen. Wenn z. B. die schlechthinnige
106Sb Entstehung entstand, dann entstand auch das schlechthin Entstehende. Es war also das Entstehende noch nicht schlechthin, sondern es war ein entstehendes oder schon entstandenes Etwas. Auch dies*) entstand einmal, so daß es damals, als es entstand, noch nicht war. Da es aber beim Unendlichen kein Erstes gibt, so wird es auch in unserem Falle kein Erstes geben, und dann auch kein Folgendes. Es könnte also nichts entstehen, sich bewegen oder verändern.

Ferner, eines und dasselbe hat konträr entgegengesetzte Bewegung und Stillstand, so wie Werden und Vergehen. Demnach vergeht das Entstehende gerade dann, wenn es

*) Z. 8 ἤδη statt εἰ δή, mit A^b.

Entstehendes wird. Nämlich etwas vergeht weder gleich, wie es wird, noch auch gleich darauf. Denn das Vergehende muß sein.

Ferner, dem Werdenden und sich Verändernden muß eine Materie zugrunde liegen. Welches wäre diese nun? Was wäre es, das, wie Körper oder Seele Subjekt der qualitativen Veränderung ist, so Bewegung oder Entstehung würde? Was ist ferner dasjenige, worein Entstehung und Bewegung sich bewegen? Denn die Bewegung von dem aus dem muß auf das und das gehen, nicht wieder auf Bewegung. Wie nun? Nämlich ein Lernen des Lernens kann es nicht geben, und so auch kein Werden des Werdens.

Da es also keine Bewegung der Substanz, der Relation und des Tuns und Leidens gibt, so bleibt als wirkliche Bewegung nur die der Qualität, der Quantität und des Ortes übrig, weil sich hier jedesmal der konträre Gegensatz findet. Unter Qualität verstehe ich aber nicht das Qualitative in der Substanz — denn auch die Differenz ist Qualität —, sondern die passive Qualität, auf Grund deren man von etwas sagt, daß es leide, wie man auch sagt, etwas könne nach solcher Qualität nicht leiden.

Das Unbewegliche ist teils das, was ganz und gar nicht bewegt werden kann, teils was kaum in langer Zeit bewegt wird oder schwer anfängt, teils endlich, was, an sich befähigt bewegt zu werden, nicht bewegt werden kann, wann und wo und wie es die Befähigung hätte. Und diesem allein unter dem Unbewegten schreibe ich Ruhe zu. Denn Ruhe ist das konträre Gegenteil von Bewegung, so daß sie Privation des aufnehmenden Subjektes sein muß.

Räumlich zusammen[48]) ist, was in einem Raume als erstem, getrennt, was in einem anderen Raume ist. Sich berühren sagt man von dem, dessen Enden zusammen sind. Mittleres heißt das, worein das sich Verändernde von Natur früher gelangt, als in das, worein das sich stetig Verändernde naturgemäß sich zuletzt verändert. Räumlich entgegengesetzt ist, was in gerader Linie am weitesten voneinander absteht. Nächstfolgend ist das nach dem Anfang Stehende, nach Lage, Art oder sonstwie Gesonderte dann, wenn zwischen ihm und dem, worauf es folgt, nichts derselben Gattung Angehöriges

inmitten liegt, wie z. B. Linien auf die Linie, Einheiten auf die Einheit folgen und ein Haus auf ein Haus. Etwas anderes aber darf wohl dazwischen liegen. Denn das Folgende ist ein Nächstfolgendes gegenüber einem Be-
1069a stimmten und ist ein Späteres. Das Eins ist kein Nächstfolgendes auf zwei und der Neumond nicht auf das zweite Viertel. Angrenzend ist das Nächstfolgende, wenn es berührt. Da aber jede Veränderung sich zwischen Entgegengesetztem bewegt, Gegensätze aber sowohl das
10 Konträre wie das Kontradiktorische sind, so findet das Mittlere sich offenbar beim Konträren. Stetig heißt ein bestimmtes Angrenzendes oder Berührendes. Ich nenne dasselbe stetig, wenn zwei Dinge dasselbe Ende haben, mit dem sie sich berühren oder zusammenhängen.

Hieraus sieht man, daß das Stetige sich an solchen Dingen findet, aus denen ein durch Berührung Einiges werden kann. Auch sieht man, daß unter den genannten drei Dingen das Nächstfolgende zuerst kommt. Denn das Nächstfolgende braucht nicht zu berühren, wohl aber ist
20 das Berührende immer ein Nächstfolgendes; und wenn etwas stetig ist, so ist Berührung da; wo aber Berührung, da ist noch keine Stetigkeit. Wo aber keine Berührung ist, da ist kein Verwachsen zu einem stetigen Ganzen möglich. Hiernach ist der Punkt nicht dasselbe wie die Einheit. Denn für die Punkte findet Berührung statt, für die Einheiten nicht, sondern nur Aufeinanderfolge, und bei den Punkten gibt es ein Mittleres, bei den Einheiten nicht.

Zwölftes Buch (Λ).

Erstes Kapitel.

Unsere Forschung gilt der Substanz. Denn wir suchen die Prinzipien und Ursachen der Substanzen.

Denn einmal hat das All, wenn es wie ein Ganzes sein soll, an der Substanz seinen ersten und vornehmsten Teil, sodann ist es auch der Reihenfolge nach zuerst Substanz, dann Qualität und dann Quantität.

Zugleich ist das Andere auch nicht in der Art Seiendes, daß man es schlechthin so nennen könnte, sondern ist Qualität und Quantität, ähnlich wie Nichtweißes und Nichtgrades Seiendes ist; drücken wir uns doch auch über dieses so aus, als wäre es, indem wir z. B. sagen: es ist nichtweiß.

Ferner kann sonst nichts getrennt für sich sein.

Endlich bestätigen das auch die Alten durch die Tat; denn sie suchten nach Prinzipien, Elementen und Ursachen der Substanz. Die jetzigen Philosophen nun setzen mehr das Allgemeine als Substanz; denn die Gattungen sind allgemein, und diese lassen sie, weil ihre Forschung in logischer Manier verfährt, mehr Prinzipien und Substanzen sein. Die früheren Philosophen dagegen dachten sich unter der Substanz das Einzelne, wie Feuer und Erde, nicht das Allgemeine, Körper.

Substanzen gibt es aber dreierlei, eine sinnlich wahrnehmbare und diese wieder teils eine ewige, teils eine vergängliche, wie die Pflanzen und Tiere, die Alle anerkennen; die ewige aber ist es, deren Elemente[1]) wir aufsuchen, indem wir ermitteln, ob ihrer nur eines ist, oder ob mehrere sind. Eine dritte aber ist unbewegt, und von dieser behaupten manche, sie sei getrennt vom Sinnlichen für sich, wobei die Einen sie wieder in zwei

teilen, während andere die Ideen und das Mathematische zu Einer Natur rechnen; andere aber lassen von diesen beiden nur das Mathematische gelten. Die erstgenannten
1069b Substanzen nun gehören, weil mit Bewegung behaftet, in die Physik, die letztgenannte aber in eine andere Wissenschaft, wenn beide kein Prinzip gemeinsam haben.

Die sinnlich wahrnehmbare Substanz aber ist veränderlich. Wenn aber die Veränderung aus dem Entgegengesetzten oder dem Mittleren heraus geschieht, jedoch
10 nicht aus jedem Entgegengesetzten — denn die Stimme ist ein Nichtweißes — sondern aus dem Konträren, so liegt notwendig etwas zugrunde, welches sich in den konträren Gegensatz verändert; denn das Konträre selbst verändert sich nicht.[2])

Zweites Kapitel.

Ferner, etwas beharrt, das Konträre aber beharrt nicht; es gibt mithin ein Drittes neben den Gegensätzen, die Materie.

Wenn nun der Veränderungen vier sind, entweder
20 eine solche im Was oder der Qualität, der Quantität und dem Wo, und die Veränderung des Was schlechthinniges Werden und Vergehen, die des Quantums Wachsen und Abnahme, die der passiven Eigenschaften qualitative Veränderung, endlich die des Ortes Fortbewegung ist, so wären demnach die Veränderungen je auf die betreffenden konträren Gegensätze gerichtet. Es muß sich also die Materie verändern, indem sie zu beiden Gegensätzen in der Potenz ist.

Indem aber das Seiende zweifacher Art ist, so ver-
30 ändert sich alles aus dem der Potenz nach Seienden in das dem Aktus nach Seiende, z. B. aus potenziell Weißem in aktuell Weißes. Ebenso ist es beim Wachsen und Abnehmen. Daher kann denn nicht bloß mitfolgend etwas aus Nichtseiendem werden, sondern es wird auch alles aus Seiendem, nämlich aus potenziell Seiendem, aktuell aber nicht Seiendem. Und dieses Potenzielle ist das Eins des Anaxagoras — das ist der bessere Ausdruck für „alles zusammen" — und die Mischung des Empedokles und Anaximander und ist gemeint mit dem Ausspruch
40 des Demokrit: „Alles war potienzell, nicht aktuell

zusammen." Daher möchten sie denn mit diesen Konzeptionen die Materie berührt oder erfaßt haben.

Alles aber, was sich verändert, hat eine Materie, nur eine verschiedene; auch jenes Ewige, das nicht auf dem Naturwege entsteht, wohl aber sich im Raume bewegt, nur hat es keine Materie, die wird, sondern eine Materie des Woher und Wohin.

Man könnte aber fragen, aus was für Nichtseiendem das Werden stattfindet; denn das Nichtseiende ist dreifach.[3]) Die Antwort ist: aus dem potenziellen Nichtseienden, wenn es ein solches gibt; doch wird etwas nicht aus einem beliebigen Potenziellen, sondern verschiedenes aus verschiedenem. Der Satz: Alle Dinge waren zusammen, ist daher nicht hinreichend; denn sie unterscheiden sich der Materie nach. Warum wären sie sonst unendlich an Zahl und nicht eins? Denn der Nus ist nur einer, so daß, wenn auch die Materie nur eine wäre, lediglich dasjenige aktuell geworden wäre, wozu die Materie in der Potenz war.

Drei sind also der Ursachen und drei Prinzipien; zwei davon sind die Kontrarietät, deren eine Seite die begriffliche Form und deren andere die Privation ist, das dritte aber ist die Materie.[4])

Drittes Kapitel.

Nach diesem ist zu zeigen, daß weder die Materie noch die Form wird, nämlich die letzte Materie und die letzte Form.[5])

Alles verändert sich nämlich als etwas, durch etwas und in etwas. Das wodurch es verändert wird, ist das erste Bewegende, das sich verändernde Etwas die Materie, das worein es sich verändert, die Form: Es ginge also ins Endlose, wenn nicht nur das runde Erz würde, sondern auch die Rundheit oder das Erz. Also muß man irgendwo stehen bleiben. 1070a

Nach diesem ist zu sagen, daß jede Substanz aus Synonymem wird, was von Natur Substanz wird und das Andere.

Denn das Werdende wird entweder durch Kunst oder von Natur oder durch gutes Glück oder durch Zufall — die Kunst ist Tätigkeitsprinzip in einem anderen, die

Natur ist Prinzip im Tätigen selbst —; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen. Die beiden übrigen Ursachen aber verhalten sich zu Natur und Kunst wie Privationen.[6])

Substanzen aber sind drei: erstens die Materie, die scheinbar ein Dieses ist — denn was durch Berührung und nicht durch natürliches Einssein Bestand hat, ist Materie und Substrat —;[7]) sodann die Natur, ein Dieses, das Ziel des Werdens und ein Habitus; endlich als dritte die aus den beiden ersten zusammengesetzte Einzelsubstanz, wie Sokrates oder Kallias. Bei manchen Dingen nun existiert das Dieses nicht außer der zusammengesetzten Substanz, z. B. die Form eines Hauses, man dächte denn an die Kunst. Dieses Ideelle hat aber kein Werden und Vergehen, sondern dem Haus und der Gesundheit ohne Materie und allem der Kunst Angehörigen kommt Sein und Nichtsein auf andere Weise zu.[8]) Soll vielmehr etwas außer dem Ganzen existieren können, so ist das nur bei den Naturdingen der Fall.[9]) Daher lehrte denn Plato nicht mit Unrecht, daß es so viele ideale Formen gebe, als Naturdinge sind, wenn nämlich einmal andere Formen sein sollen als solche wie Feuer, Fleisch, Kopf.[10]) Denn dies alles ist Materie, nämlich die letzte Materie der Substanz im eigentlichsten Sinne.[11])

Die bewegenden Ursachen nun sind das als präexistierende Ursachen, was aber in Weise des Begriffs Ursache ist, existiert zugleich. Denn wenn der Mensch gesund wird, existiert auch die Gesundheit, und die Gestalt der ehernen Kugel und die eherne Kugel selbst existieren zugleich. Ob aber auch nachher noch etwas fortdauert, bleibt zu untersuchen. Bei einigen Dingen nämlich steht dem nichts im Wege; so ist z. B. vielleicht die Seele von der Art, nicht die ganze, sondern der Verstand; denn daß die ganze Seele fortdauere, ist vielleicht unmöglich.[12])

Man sieht also, daß wegen der Formalursachen durchaus keine Ideen zu sein brauchen. Denn der Mensch erzeugt den Menschen, der einzelne den einzelnen. Und ebenso ist es bei den Künsten; denn die Heilkunst ist der Begriff der Gesundheit.

Viertes Kapitel.

Die Ursachen und Prinzipien aber sind in einer Beziehung für das Verschiedene verschieden, in anderer, wenn man allgemein und der Analogie nach von ihnen spricht, sind sie für alles die nämlichen.[13])

Man könnte nämlich daran zweifeln, ob die Prinzipien und Elemente der Substanz und die des Relativen andere oder dieselben sind, und ebenso bei allen anderen Kategorien.

Aber es ist ungereimt, wenn sie für alle dieselben sein sollten. Denn da ginge das Relative und die Substanz aus denselben Prinzipien hervor. Was wäre nun dieses Selbige. Es gibt ja nichts Gemeinsames über der Substanz und den anderen Kategorien, und das Element ist doch früher[14]) als das, dessen Element es ist. Aber die Substanz ist auch nicht Element von Relativem, noch dieses jemals von der Substanz.

Ferner, wie kann alles dieselben Elemente haben? Kein Element kann doch mit dem aus den Elementen Bestehenden dasselbe sein,[15]) z. B. mit ba weder b noch a; auch kein intelligibles Element,*) wie das Eins oder das Seiende; denn diese beiden kommen auch jedem aus ihnen zusammengesetzten Ding zu.

So würde denn kein Element Substanz oder Relation sein. Und doch ist das notwendig der Fall. Mithin ist es nicht wahr, daß alles dieselben Elemente hat.

Oder vielmehr, wie gesagt, in einer Beziehung ist es wahr, in einer anderen nicht. So ist z. B. vielleicht bei den sinnlichen Körpern formales Element das Warme und in anderer Weise das Kalte als Privation, Materie aber dasjenige, was an sich erst potenziell warm und kalt ist; Substanzen aber sind sowohl diese als das aus ihnen Gewordene, dessen Prinzipien sie sind, oder was etwa als Einheit aus Warm und Kalt entsteht, wie Fleisch oder Bein.[16]) Denn das Gewordene muß ja von ihnen verschieden sein. Hier nun sind die Elemente und Prinzipien dieselben, bei anderem dagegen finden sich andere nächste Prinzipien.[17]) Demnach sind in diesem Sinne nicht für alles dieselben Elemente, wohl aber der Analogie

10 1070b 30

*) Z. 7 στοιχείων mit E.

nach, wie wenn man sagte, daß drei Prinzipien sind: Form, Privation und Materie. Doch ist jedes von diesen bei jeder Gattung verschieden; so ist es bei der Farbe Weiß, Schwarz, Oberfläche; aber Licht, Finsternis, Luft, aus denen wird Tag und Nacht.

Da aber nicht nur das in einem Dinge Enthaltene Ursache ist, sondern auch Äußeres, wie das Bewegende, so sieht man, daß Prinzip und Element verschieden sind. Beide aber sind Ursachen, und in diese zerfällt das Prinzip, nur ist das eine als Bewegendes und zur Ruhe Bringendes Prinzip und Substanz. Daher gibt es denn der Analogie nach drei Elemente, Ursachen aber und Prinzipien vier.[18]) Doch sind sie jedesmal verschieden, und auch die erste Ursache, jene die bewegt, ist jedesmal eine andere. Z. B. Gesundheit, Krankheit, Leib; das Bewegende die Heilkunst. Form, Mangel der betreffenden Form, Baumaterial: das Bewegende die Baukunst. Und in diese zerfällt das Prinzip.

Da aber das Bewegende bei den Naturdingen z. B. für die Menschen ein Mensch ist, bei den Erzeugnissen der Vernunft aber die Form oder ihr konträres Gegenteil, so würden in einer Weise nur drei Ursachen sein, in anderer vier. Denn die Heilkunst ist gewissermaßen die Gesundheit, die Baukunst die Form des Hauses, und der Mensch erzeugt den Menschen.[19])

Außerdem haben wir ferner als Ursache ein als das Allererste alles Bewegendes.[20])

Fünftes Kapitel.

Und indem von den Dingen die einen getrennt für sich bestehen, die anderen nicht, so sind jene Substanzen. 1071a Und darum sind die Substanzen Ursachen von allem anderen Sein, weil es ohne sie keine Qualitäten und Bewegungen gibt.

Sodann werden solche erste Ursachen etwa Seele und Körper sein, oder Verstand, Strebung und Körper.[21])

Aber noch auf andere Weise sind die Prinzipien der Analogie nach dieselben, nämlich als Aktus und Potenz. Aber auch diese sind bei verschiedenen Dingen verschieden und finden sich auf verschiedene Weise vor. Manchmal nämlich ist dasselbe bald aktuell, bald potenziell, wie

Wein, Fleisch oder Mensch.[22]) Es fällt aber auch dies unter die früher erwähnten Ursachen. Denn aktuell ist die Form, wenn sie von der Möglichkeit entbunden und das Kompositum da ist,[23]) die Privation aber ist aktuell, z. B. als Finsternis oder Krankes, potenziell aber ist die Materie. Denn diese ist es, die die Potenz hat, beides zu werden. Anders aber unterscheidet sich nach Aktus und Potenz, was nicht dieselbe Materie hat, was demnach auch nicht dieselbe, sondern eine andere Form hat; so sind Ursache des Menschen als Materie die Elemente: Feuer und Erde, dann die eigentümliche Form des Menschen, dann, was etwa als äußere Ursache mitwirkt, wie der Vater, außerdem die Sonne und die Ekliptik, die weder Materie, noch Form, noch Privation, noch etwas diesen Gleichartiges sind, sondern bewegende Ursachen.

Ferner ist zu beachten, daß man das eine allgemein als Ursache bezeichnen kann, das andere nicht.[24])

Erste Ursache nämlich von allem ist erstens das Aktuelle, das Formalprinzip, und ein Anderes, das Potenzielle. Das Allgemeine nun ist nicht dieses beide. Denn Prinzip des einzelnen ist das einzelne. Der Mensch im allgemeinen ist zwar Prinzip des Menschen im allgemeinen, aber es gibt keinen solchen allgemeinen Menschen; vielmehr ist Peleus Prinzip des Achilles, Prinzip deiner dein Vater; dieses konkrate b ist Prinzip dieses konkraten ba, dagegen b überhaupt Prinzip von ba schlechthin.

Zweitens ist insofern etwas allgemein Prinzip, als*) die Prinzipien der Substanzen es sind.[25]) Aber wie gesagt, alles hat verschiedene Ursachen und Elemente, was nicht in derselben Gattung steht, wie Farben, Töne, Substanzen, Quantität, und nur der Analogie nach hat man hier dieselben Prinzipien. Und auch das zu derselben Art Gehörige hat sie anders, nicht anders der Art nach, sondern weil jedes Einzelne eine numerisch andere Ursache hat; so hat man das eine Mal als Prinzipien deine Materie, dein Bewegendes, deine Form, das andere Mal meine Materie, dem allgemeinen Begriffe nach sind aber die Prinzipien identisch.

*) Z. 24 εἰ δὲ st. εἴδη, nach eigener Konjektur.

Was also*) die Frage betrifft, was die Prinzipien oder Elemente der Substanzen, der Relation und Qualität sind, ob dieselben oder andere, so sind sie offenbar, wenn sie in vielen Bedeutungen zugleich genommen werden, für jedes dieselben; wenn man sie aber scheidet, so sind sie nicht dieselben, sondern andere, und nur in gewisser Weise für alles dieselben. Sie sind in gewisser Weise oder der Analogie nach dieselben, weil sie Materie, Form, Privation und Bewegendes sind, und in gewisser Weise gehören die Ursachen der Substanzen als Ursachen allem an, weil alles aufgehoben wird, wenn sie aufgehoben werden. Auch ist das Erste aktuell.[26]) Dagegen sind in anderer Weise so viele verschiedene Prinzipien als Gegensätze sind, die man weder als Gattungen noch in vielfachem Sinne meint, und ferner die Materien.

Welches also und wie viele Prinzipien der sinnlichen Dinge sind, und inwiefern sie dieselben, inwiefern sie verschieden sind, ist hiermit dargetan.

Sechstes Kapitel.

Da aber drei Substanzen waren, zwei die physischen und eine die unbewegte, so wollen wir von dieser sprechen und zeigen, daß es notwendig eine ewige, unbewegte Substanz gibt.[27])

Denn die Substanzen sind das erste von dem Seienden, und wenn sie alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich.[28]) Aber es ist unmöglich, daß die Bewegung entweder entsteht oder vergeht; denn sie war immer.[29]) Dasselbe gilt von der Zeit. Denn es kann kein Früher und Später geben, wenn es keine Zeit gibt.[30]) Mithin ist die Bewegung ebenso stetig wie die Zeit.[31]) Denn die Zeit ist entweder dasselbe wie die Bewegung oder eine Bestimmung derselben. Keine Bewegung ist aber stetig außer der örtlichen und zwar der Kreisbewegung.[32])

Aber wenn nun ein Bewegungs- oder Wirkungskräftiges wäre, ohne aktuell zu sein, so wäre keine Bewegung.[33]) Denn was das Vermögen hat, ist möglicherweise nicht aktuell. Es nützt also nichts, wenn wir ewige Substanzen annehmen, wie die Vertreter der Ideenlehre, wofern in

*) Z. 29 δή statt δέ, nach E.

ihnen kein Prinzip sein soll, das verändern kann. Aber offenbar genügt auch ein solches Prinzip nicht, wenn es auch eine andere Substanz ist als die Ideen. Denn wenn es nicht aktuell sein soll, so wäre keine Bewegung. Aber auch wenn es aktuell, seine Substanz aber Potenzialität ist; denn es würde keine ewige Bewegung sein. Denn das potenziell Seiende kann auch nicht sein. Es muß mithin ein solches Prinzip sein, dessen Substanz Aktualität ist.[34])

Auch müssen ja diese Substanzen ohne Materie sein.[35]) Denn sie müssen ewig sein, wenn anders noch ein anderes ewig ist. Mithin sind sie Aktualität.*)

Doch erhebt sich eine Schwierigkeit. Alles Aktuelle scheint zu vermögen, aber nicht alles Vermögende aktuell zu sein, so daß also das Vermögen früher wäre. Aber wenn dem so wäre, so würde nichts von dem Seienden sein. Denn es ist möglich, daß etwas zwar zu sein vermag, aber noch nicht ist. Freilich ergibt sich dieselbe Unmöglichkeit auf dem Standpunkte der alten Götterlehre, welche die Welt aus der Nacht erzeugt, und dem der Physiker, welche ursprünglich alle Dinge zusammen sein lassen.[36]) Denn wie kann Bewegung erfolgen, wenn keine aktuelle Ursache sein soll? Das Material kann sich doch nicht selbst bewegen, sondern die Baukunst bewegt, und ebensowenig können die Katamenien und das Erdreich sich selbst bewegen, sondern sie werden bewegt vom Saatkorn und vom männlichen Samen. Daher ist einigen Philosophen zufolge beständig Aktualität, so nach Leucippus und Plato. Denn sie behaupten, es sei immer Bewegung. Aber warum das so ist, und welche Bewegung sein soll, geben sie nicht an, nicht schlechtweg und auch nicht mit Bezeichnung der Ursache dieser Bewegung. Denn nichts bewegt sich, wie es sich gerade trifft, sondern immer muß etwas als Ursache da sein, wie erfahrungsmäßig ein Ding von Natur sich so bewegt und gewaltsam, sei es durch eine Vernunft, sei es durch was anderes, so. Ferner, welche Art von Ursache ist die erste? Denn das macht einen ungeheueren Unterschied. Gewiß besteht für Plato nicht einmal die

*) Z 22 ἐνέργειαι statt ἐνεργείᾳ, nach einer Variante des Kodex E.

1072a Möglichkeit, das als erste bewegende Ursache zu behaupten, was er zuweilen als Prinzip ansieht, das sich selbst Bewegende. Denn die Seele ist später, nämlich zugleich mit dem Himmel, wie er sagt.[37])

Die Meinung also, daß die Potenz früher ist als der Aktus, ist in einer Weise richtig und in anderer Weise falsch. Wie, wurde früher (VIIII. 8) erörtert. Daß aber der Aktus früher ist, bezeugt Anaxagoras — denn der Nus ist aktuell — und Empedokles mit seinen 10 Prinzipien, Freundschaft und Streit, und die Philosophen, die immerfort Bewegung sein lassen, wie Leucippus.

Daher war denn nicht durch endlose Zeit das Chaos oder die Nacht, sondern immer dasselbe entweder im Kreislauf oder anders,[38]) wenn anders der Aktus früher ist als die Potenz.

Wenn demnach immer dasselbe im Kreislauf ist, so muß etwas bleiben, das immer gleichmäßig aktuell ist. Wenn aber Entstehen und Vergehen sein soll, so muß ein anderes sein, das immer anders und anders aktuell 20 ist. Es muß also auf eine Weise sich selbst nach aktuell sein, auf andere einem anderen nach; mithin entweder einem Verschiedenen nach oder dem Ersten nach. Notwendig also diesem nach. Denn es wäre dasselbe wieder ihm selbst*) Ursache und jenem. Besser also das Erste. Denn dasselbe war Ursache der beständigen Gleichmäßigkeit, und ein anderes Ursache des Wechsels, und beide zugleich offenbar Ursache des beständigen Wechsels.[39]) Nun verhalten sich die Bewegungen so auch wirklich. Was braucht man also andere Prinzipien zu suchen?

30 ## Siebentes Kapitel.

Da es aber so angängig ist und anderseits, wenn es sich so nicht verhält, alles aus der Nacht und dem „Alles zusammen" und dem Nichtseienden entstehen müßte, so lösen sich demnach diese Schwierigkeiten, und es gibt etwas, das immer bewegt ist in unaufhörlicher Bewegung, und zwar der Kreisbewegung, und dies steht nicht nur begrifflich, sondern auch erfahrungsmäßig fest. So wäre denn der erste Himmel ewig.

*) Z. 15 αὐτῷ statt αὑτῷ.

Folglich gibt es auch etwas, das bewegt. Da aber das gleichzeitig Bewegte und Bewegende in der Mitte steht, so gibt es etwas, das unbewegt bewegt, ein Ewiges, das Substanz und Tätigkeit zugleich ist.[40])

Es bewegt aber so. Das Appetible und das Intelligible bewegen, ohne bewegt zu werden.[41]) Das erste Appetible und das erste Intelligible sind aber identisch.[42]) Denn Gegenstand des Gelüstes ist das gut Scheinende, Gegenstand des Willens aber erst das gut Seiende. Denn wir begehren vielmehr, weil etwas uns gut dünkt, als etwas uns gut dünkt, weil wir sein begehren. Denn*) der Anfang ist das Denken. Der Intellekt wird aber von dem Intelligiblen bewegt, intelligibel aber ist die eine Reihe der Gegensätze an sich, und in dieser ist die Substanz das Erste, und von dieser wieder die einfache und aktuelle.[43]) Das Eins und das Einfache ist aber nicht dasselbe;[44]) denn das Eins bezeichnet ein Maß, das Einfache aber ein bestimmtes Verhalten. Nun steht aber auch das Schöne und seiner selbst wegen zu Wählende in eben dieser Reihe, und das Erste ist immer das Beste oder ein Analogon des Besten.[45]) Daß aber das Weswegen sich im Unbewegten findet, zeigt die Unterscheidung. Denn das Weswegen ist zweifach,**) und das eine existiert schon, das andere noch nicht.[46])

Es bewegt aber als Geliebtes,[47]) Bewegtes aber bewegt das andere.[48]) Wenn nun etwas bewegt wird, so ist es auch fähig, sich anders zu verhalten. Ist demnach zuerst die Ortsbewegung, so ist sie auch die Aktualität, nach der es bewegt wird. Mit Bezug auf sie aber kann es sich dem Orte, wenn auch nicht der Substanz nach anders verhalten. Da aber etwas bewegend ist, das selbst unbewegt ist, da es aktuell ist, so kann dieses sich ganz und gar nicht anders verhalten. Denn die Ortsbewegung ist die erste unter den Veränderungen, und erste Ortsbewegung wieder die Kreisbewegung, diese aber wird von ihm bewirkt.[49]) Es ist also notwendig seiend,[50]) und insofern es notwendig ist, ist es gut, und so, als Gutes, ist es Prinzip.[51]) Das Notwendige hat nämlich so viele Bedeutungen: gewaltsam, weil es gegen den Trieb geht,

*) Z. 30 γὰρ ἡ st. δὲ ἡ, nach E.
**) Z. 2 ἄττον st. τινι, nach Schwegler und Bonitz.

Bedingung, ohne die das Gute nicht stattfindet, und schlechthinnige Notwendigkeit mit der Unmöglichkeit des Gegenteils. Von einem solchen Prinzip also hängt der Himmel und die Natur ab.

Ihm kommt aber ein seliges Leben zu, so vollkommen, wie wir es nur auf kurze Zeit genießen. Denn so lebt jenes immerdar — für uns ist es unmöglich —, da auch die Seligkeit seine Aktualität ist. Und darum sind Wachen, Wahrnehmen und Denken für uns so genußreich, Hoffnungen aber und Erinnerungen sind es erst um dieser willen. Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, und je mehr es Denken an sich ist, desto mehr ist sein Inhalt das an sich Beste. Sich selbst aber denkt der Intellekt durch Ergreifung des Intelligibeln. Denn er wird intelligibel, indem er es berührt und denkt, so daß Intellekt und Intelligibles dasselbe ist. Der Intellekt ist es nämlich, der das Intelligible und die Substanz aufnimmt und der aktuell ist, insofern er dieses Objekt in sich hat. Daher ist dasselbe denn noch in höherem Grade göttlich als das, was der Intellekt Göttliches an sich zu haben scheint, und die Betrachtung desselben ist das Seligste und Beste. Wenn nun Gott so glückselig ist, wie wir je und je, so ist das ein bewunderungswertes Sein, wenn aber noch glückseliger, so ist es noch bewunderungswerter. Das aber ist er.[52]) Er ist aber auch das subsistierende Leben.[53]) Denn die Aktualität des Intellektes ist Leben; jener aber ist die Aktualität, die Aktualität aber sein subsistierendes vollkommenes und ewiges Leben. Darum pflegen wir zu sagen, Gott sei ein vollkommenes und ewiges lebendiges Wesen. Demnach eignet Gott stetes und ewiges Leben und stete und ewige Dauer. Denn Gott ist persönlich dieses beide.

Diejenigen Philosophen aber, die wie die Pythagoreer und Speusippus[54]) annehmen, das Schönste und Beste liege nicht im ersten Prinzip, da auch die Prinzipien der Pflanzen und Tiere zwar Ursachen seien, das Schöne und Vollkommene aber erst in dem zutage trete, was sich aus diesen Prinzipien entwickelt, sind im Irrtum. Denn der Same ist aus Anderem, Früherem, 1073a Vollkommenem, und nicht Same ist das Erste, sondern das vollendete Lebewesen; so wird man z. B. vom Menschen sagen, er sei früher als der Same, nicht der Mensch, der

aus dem Samen wird, sondern der Andere, von dem der Same ist. — Aus dem Gesagten ist also klar, daß es ein ewiges, unbewegtes und vom Sichtbaren abgeschiedenes Wesen gibt.[55])

Es wurde aber auch gezeigt (Phys. VIII, 10), daß dieses Wesen keinerlei Größe haben kann, sondern unteilbar und unzertrennlich ist. Denn es bewegt die unendliche Zeit hindurch, nichts Endliches aber hat eine unendliche Kraft. Indem aber jede Größe entweder unendlich oder endlich ist, so kann es aus dem angeführten Grunde keine endliche Größe haben, eine unendliche aber darum nicht, weil überhaupt keine unendliche körperliche Größe sein kann. Man sieht aber auch, daß das göttliche Wesen leiden- und wandellos ist. Alle anderen Bewegungen sind ja später als die Ortsbewegung.

Was dieses also betrifft, so wissen wir nun, warum es sich so verhält.

Achtes Kapitel.

Ob man aber nur ein solches Wesen anzunehmen hat oder mehrere,[56]) und wie viele, darf nicht unentschieden bleiben. Auch müssen wir, was die Erklärungen der anderen Philosophen betrifft, erwähnen, daß sie über die Zahl dieser Wesen nichts Bestimmtes gesagt haben. Die Ideenlehre kennt hierüber keine eigene Untersuchung. Denn die Anhänger dieser Lehre bezeichnen die Ideen als Zahlen, reden aber von den Zahlen bald so, als wären ihrer unbestimmt viele, bald so, als beschränkten sie sich auf die Zehnzahl. Warum aber der Zahlen so viele sind, darüber verlautet im Sinne methodischer Begründung gar nichts, wir aber müssen die Frage gemäß der gewonnenen Grundlage und den bisherigen Bestimmungen erörtern.

Das Prinzip nämlich und das Erste von allem Seienden kann weder an sich noch mitfolgend bewegt werden und bewirkt die erste ewige und eine Bewegung. Da aber das Bewegte durch etwas bewegt werden und immer das erste Bewegende an sich unbewegt sein und die ewige Bewegung von einem Ewigen, die einige von einem Einigen ausgehen muß, und da wir sehen, daß es außer dem einfachen Umschwung des All, der nach uns von

der ersten und unbewegten Substanz ausgeht, noch andere ewige Umschwunge gibt, die der Planeten — denn der im Kreis bewegte himmlische Körper ist ewig und ohne Stillstand, wofür die Beweise in der Physik beigebracht worden sind (Physik VIII, 8, 9; de coelo II, 3 ff.) —, so werden notwendig auch alle diese Umschwunge je für sich durch je eine an sich unbewegte und ewige Substanz bewirkt. Denn die Gestirne sind ewige Substanzen, und so ist auch das Bewegende ewig und früher als das Bewegte, und was früher ist als eine Substanz, muß Substanz sein. Es ist also aus den jetzt angeführten Gründen klar, daß es ebenso viele von Natur ewige und an sich unbewegte und größenlose Substanzen geben muß.

Man sieht also, daß Substanzen existieren, und welche von ihnen nach der Ordnung und Reihenfolge in den Umläufen der Gestirne die erste und die zweite ist. Was aber nun die Anzahl der Umschwünge betrifft, so müssen wir sie aus derjenigen mathematischen Disziplin entnehmen, welche mit der Philosophie am nächsten verwandt ist, nämlich aus der Astronomie. Denn diese Disziplin stellt ihre Untersuchung über die zwar sinnenfällige, aber ewige Substanz an, während die anderen mathematischen Disziplinen, Algebra z. B. und Geometrie, keinerlei Substanz in Betracht nehmen.

Daß nun der Umläufe der umlaufenden Himmelskörper mehrere sind, ist jedem klar, der auch nur ein weniges von der Himmelskunde erfaßt hat. Denn jeder Planet hat mehr als eine Bewegung. Wie viele aber deren sein mögen, darüber wollen wir jetzt die Angaben einiger Mathematiker der Kenntnisnahme halber angeben, damit die Vorstellung eine bestimmte Zahl hat, woran sie sich halten kann; im übrigen aber muß man das eine selber erforschen und über das andere die Forscher vernehmen, und wenn man bei diesem Geschäfte hier und da zu anderen Ansichten gelangt als den hier wiedergegebenen, so muß man sich bei aller Achtung vor beiden Parteien an die exakteren Forscher halten.

Eudoxus nun behauptete, der Umschwung der Sonne und des Mondes komme durch je drei Sphären zustande, deren erste die der Fixsterne sei, deren zweite ihre Richtung mitten durch den Tierkreis habe und deren dritte in schräger Richtung durch die Breite des Tierkreises

gehe; doch bilde diese Schräge einen größeren Winkel bei der Bahn des Mondes als bei der der Sonne.[58]) Den Umschwung der Planeten aber ließ er durch je vier Sphären zustande kommen; von diesen sollte die erste und zweite mit den entsprechenden beiden Sphären der Sonne und des Mondes dieselbe sein — denn die Sphäre der Fixsterne sei es, die alle Sphären insgesamt herumführe, und die unter ihr befindliche, mitten durch den Tierkreis sich drehende, sei allen ohne Ausnahme gemeinsam —, die dritte Sphäre aller Planeten aber sollte ihre Pole in dem durch die Mitte des Zodiakus gelegten Kreise haben, und der Umschwung der vierten in der Richtung eines gegen die Mitte der dritten Sphäre schiefen Kreises erfolgen. Die Pole der dritten Sphäre sollten bei den anderen Planeten eigene, bei Venus und Merkur die nämlichen sein.

Kallippus aber behauptete dieselbe Lage der Sphären wie Eudoxus, d. h. dieselbe Ordnung ihrer Abstände, ihre Zahl aber anlangend gab er zwar dem Stern des Jupiter und dem des Saturn ebensoviel Sphären wie jener, dagegen meinte er, daß der Sonne und dem Monde noch zwei Sphären hinzugefügt werden müßten, wenn man den Erscheinungen gerecht werden wolle, den übrigen Planeten aber je eine.

Es muß aber, wenn die Sphären alle zusammen genommen die Erscheinungen erklären sollen, noch auf jeden 1074a Planeten eine um eins geringere Anzahl von weiteren Sphären kommen, die rückläufig sind und die erste Sphäre des unter ihnen stehenden Gestirns immer in dieselbe Lage zurückbringen; denn nur so kann die Bewegung der Planeten alles Erforderliche leisten. Da nun der Sphären, durch die die Bewegung der Planeten bewirkt wird, einmal 8 und sodann 25 sind, und von diesen nur diejenigen keine Zurückführung nötig haben, durch die der zu unterst stehende Himmelskörper bewegt wird, so wird es für die Sphären der beiden ersten Planeten 6 zurückführende Sphären geben, für die der 4 folgenden 16, die Zahl aller zusammen aber, der bewegenden und der sie zurückführenden, wird 55 betragen. Wenn man aber dem Monde und der Sonne die Bewegungen, die wir genannt haben, nicht hinzufügt,[59]) so werden der Sphären insgesamt 47 sein.

Dies nun möge die Zahl der Umschwünge*) sein, so daß es Grund hat, auch die Zahl der Substanzen und Prinzipien, der unbewegten wie der sinnlichen, so hoch anzusetzen. Denn von einer Notwendigkeit zu reden, bleibe Stärkeren überlassen. Wenn es aber keinen Umschwung geben kann, der nicht auf den Umschwung eines Gestirnes abzielte, und man ebenso jede Natur und jede Substanz, die leidenlos und an sich des Besten teilhaftig ist, als Ziel**) von Umschwüngen zu betrachten hat, so wird außer diesen keine andere Natur sein, vielmehr muß die Zahl der Substanzen notwendig so groß sein. Denn wären noch andere, so müßten sie als Ziel eines Umschwungs bewegen. Aber es können unmöglich noch andere Umschwünge als die genannten sein. Das kann man mit Grund aus den im Umschwung bewegten Körpern abnehmen. Denn wenn alles Bewegende naturgemäß für ein Bewegtes da ist, und jede Bewegung ein Bewegtes voraussetzt, so dürfte wohl keine Bewegung um ihrer selbst oder um einer anderen willen existieren, sondern nur um der Gestirne willen. Denn soll die eine Bewegung für die andere da sein, so muß letztere wieder zu Gunsten einer anderen bestehen. Da das also nicht ins Endlose fortgehen kann, so muß das Ziel jedes Umlaufs einer von den göttlichen Körpern sein, die sich am Himmel bewegen. Es ist aber offenbar auch nur ein Himmel. Denn wären mehrere Himmel, wie es mehrere Menschen gibt, so würde das erste Prinzip für jeden der Art nach eines sein, der Zahl nach aber wären viele. Alles der Zahl nach viele hat aber Materie. Denn ein und derselbe Begriff, wie z. B. Mensch, kommt Vielen zu, Sokrates aber ist einer. Das erste wesentliche Sein aber hat keine Materie. Denn es ist Entelechie. Ein Einiges also, wie dem Begriffe, so auch der Zahl nach, ist das erste unbewegte Bewegende; mithin ist auch dasjenige nur eines, was immer und stetig bewegt wird. Es existiert mithin nur ein Himmel (oder eine Welt.)[60]

1074b Es ward aber von den Alten und den Vätern aus grauer Vorzeit den Nachkommen im Gewande des Mythus überliefert, daß diese Götter sind und das Göttliche die

*) Z. 14 φορῶν statt σφαιρῶν, nach Krische.
**) Z. 20 τέλος statt τέλους, nach Variante E.

ganze wandelbare Natur rings umgibt. Das übrige ist dann in mythischer Weise hinzugefügt worden zur Überredung der Menge, und um die Beobachtung der Gesetze und das Gemeinwohl zu sichern. Man legt ihnen nämlich menschliche Gestalt und auch Ähnlichkeit mit manchen anderen Lebewesen bei und anderes damit Zusammenhängendes und dem Gesagten Ähnliches. Sondert man nun hiervon einzig jenes Erste ab und hält sich daran, nämlich den Glauben, daß die ersten Substanzen Götter sind, so wird man wohl diese Lehre für erhaben und göttlich halten müssen, und da wahrscheinlich jede Kunst und Philosophie mehr als einmal, so weit es möglich war, entdeckt und ausgebildet und dann wieder verloren worden ist, so mag man auch in diesen Ansichten gleichsam Überbleibsel einer früheren Weisheit sehen, die sich bis auf die Gegenwart erhalten haben. Die Ansicht der Väter also und die Überlieferung aus der Urzeit ist uns nur so weit erkennbar.

Neuntes Kapitel.

Das den Nus Betreffende aber hat einige Schwierigkeiten. Denn er scheint das Göttlichste von dem zu sein, was wir kennen; wie er sich aber verhält, um das zu sein, das anzugeben, unterliegt einigen Schwierigkeiten. Denn wenn er nichts denkt, was ist dann Hohes an ihm? Verhielte er sich doch wie ein Schlafender. Wenn er aber denkt und sein Denken von anderem abhängig ist — denn es wäre dann das, was seine Substanz ausmacht, nicht Denken, sondern Vermögen —, so kann er nicht das vollkommenste Wesen sein. Denn auf dem Denken beruht seine hohe Würde.

Ferner aber, mag seine Substanz Denkvermögen oder Denken sein, was denkt er? Offenbar entweder sich selbst oder ein anderes. Und wenn ein anderes, entweder immer dasselbe oder anderes. Macht es nun einen Unterschied oder nicht, ob er das Schöne denkt oder das erste beste? Oder ist es nicht sogar unziemlich, an manches zu denken? Es ist also ausgemacht, daß er das Göttlichste und Ehrwürdigste denkt und dabei keinen Wandel erleidet. Denn es wäre ein Wandel ins Schlechtere, und es würde dies schon eine Bewegung sein.

Erstlich also, wenn er nicht Denken, sondern Vermögen wäre, so wäre es wahrscheinlich, daß ihn das stetige Denken ermüdete. Sodann wäre offenbar ein anderes als der Nus das Würdigere, nämlich das Gedachte. Denn das Denken und die Denktätigkeit muß auch dem zukommen, was das Schlechteste denkt. Ist dieses nun aber zu fliehen — ist es doch besser, manches nicht zu sehen als zu sehen —, so kämen wir zu der Folge, daß das Denken nicht das Beste ist. Mithin denkt er sich selbst, wenn anders er das Vollkommenste ist, und ist das Denken Denken des Denkens.[61])

Aber dem Anscheine nach geht die Wissenschaft, die Wahrnehmung, die Meinung, das Nachdenken immer auf etwas anderes, und auf sich selbst nur nebenher. Ferner, wenn Denken und Gedachtwerden verschieden sind, nach welchem von beiden kommt ihm da das Gute zu? Es ist doch nicht dasselbe, Denken sein und Gedachtes sein.

1075a Oder ist vielleicht manchmal die Wissenschaft identisch mit der Sache? Bei den hervorbringenden Wissenschaften ist, abgesehen von der Materie, die Substanz und das wesentliche Sein, bei den theoretischen der Begriff und das Denken die Sache. Da nun das Gedachte und der denkende Verstand nicht verschieden ist bei allem was keine Materie hat, so wird es dasselbe sein und das Denken des Gedachten eins mit dem des Denkens.

Noch ist nun die Schwierigkeit übrig, ob das (von Gott) Gedachte (wie ein Satz) zusammengesetzt ist. Denn das Denken würde sich, die Teile des Ganzen durchlaufend, verändern. Oder ist vielleicht alles, was keine Materie hat, unteilbar, wie der menschliche Verstand oder doch das Denken von Zusammengesetztem sich zeitweise verhält? Es hat nämlich nicht in dem oder jenem Teile sein Gutes, sondern in der Erkenntnis eines Ganzen sein Bestes, das von jenem Guten verschieden ist.[62]) So aber verhält sich das auf sich selbst gehende Denken immer und ewig.

Zehntes Kapitel.

Wir müssen aber auch untersuchen, auf welche von beiden Weisen dem Weltganzen das Gute und Beste zukommt; ob als etwas Getrenntes und Selbständiges, oder als Ordnung seiner Teile. Doch wohl auf beide Weisen

zusammen wie einem Heere. Denn beim Heere liegt das Gute einmal in der Ordnung, sodann stellt es der Feldherr dar, ja, dieser noch mehr. Denn nicht er ist der Ordnung wegen da, sondern sie seinetwegen.[63])

Alles aber ist in bestimmter Weise, wenn auch mit Unterschied, in eine Ordnung gebracht, Fische, Vögel und Pflanzen, und es ist nicht so, daß das eine mit dem anderen keinen Zusammenhang hätte, sondern dieser Zusammenhang ist da. Alles ist nämlich auf ein einiges Ziel hingeordnet; allein es ist hier wie in einem Hauswesen, wo es den Freien am wenigsten gestattet ist, nach Belieben zu handeln, sondern alles oder das meiste für sie vorgeschrieben ist, während die Sklaven und das Vieh nur wenig für die Allgemeinheit zu tun haben und meistens tun, was sich eben trifft. Das hier in Frage kommende Prinzip ist nämlich die Natur der einzelnen Dinge. Ich meine, daß z. B. alles es bis zu seiner eigentümlichen Gestalt bringen muß, und so ist noch anderes derart, daß an ihm alles teil hat zum Besten des Ganzen.[64])

Welche Unmöglichkeiten oder Ungereimtheiten aber für diejenigen herauskommen, die anders meinen,[65]) und was diejenigen behaupten, die einen richtigeren Blick haben, und was für Behauptungen weniger Schwierigkeiten bereiten, darf uns nicht verborgen bleiben.

Alle Philosophen lassen alles aus Gegensätzen entstehen. Sie haben aber weder mit dem alles, noch mit dem aus Gegensätzen Recht, noch sagen sie, wie da, wo Gegensätze sind, ein Werden aus den Gegensätzen stattfinden könne.

Denn die Gegensätze leiden nicht voneinander. Für uns aber löst sich diese Schwierigkeit auf annehmbare Weise durch Aufstellung eines dritten. Andere aber machen die Materie zu dem einen Gegensatz;[66]) so diejenigen, welche das Ungleiche zur Materie für das Gleiche oder das Viele zur Materie für das Eine machen. Aber das löst sich in derselben Weise. Denn die Materie, die eine, ist keinem entgegengesetzt.

Ferner hätte alles am Schlechten teil außer dem Einen.[67]) Denn das Schlechte selbst ist das eine von den Elementen. Die anderen aber lassen das Gute und das Schlechte nicht einmal als Prinzipien zu; gleichwohl ist in allem vorzugsweise das Gute Prinzip.[68]) Andere

aber haben darin zwar recht, daß sie das Gute als
1075b Prinzip setzen, aber wie es Prinzip ist, ob als Zweck oder als Bewegendes oder als Form, geben sie nicht an. Aber auch die Art, wie Empedokles das Gute zum Prinzip macht, ist nicht zulässig. Das Gute soll nämlich die Freundschaft sein. Dieselbe ist aber sowohl bewegendes Prinzip, da sie eint, als auch materielles, da sie ein Teil der Mischung ist. Wenn nun auch eines und dasselbe mitfolgend materielles und bewegendes Prinzip
10 sein kann, so ist beides doch nicht begrifflich dasselbe. In welcher von beiden Beziehungen nun ist die Freundschaft Prinzip? Auch ist es unstatthaft, daß der Streit unvergänglich sein soll, der doch nichts anderes ist als die Natur des Bösen. Anaxagoras aber macht das Gute im Sinne der bewegenden Ursache zum Prinzip; denn der Nus bewegt; aber er bewegt um eines Zweckes willen, so daß etwas anderes das Prinzip sein muß, außer er faßte es wie wir: die Heilkunst ist nämlich gewissermaßen die Gesundheit.[69]) Unstatthaft ist es aber auch, daß er
20 keinen Gegensatz zum Guten und zum Verstand aufstellt.[70])

Alle Philosophen aber, die entgegengesetzte Prinzipien aufstellen, bedienen sich dieser Gegensätze nicht, es sei denn, daß man ihnen nachhilft.[71]) Und warum das eine vergänglich, das andere unvergänglich ist, gibt keiner an.[72]) Denn sie lassen alles Seiende aus denselben Prinzipien entstehen. Ferner lassen die einen das Seiende aus dem Nichtseienden entstehen, andere lassen, um nicht hierzu genötigt zu sein, alles Eins sein. Ferner, weshalb das Werden ewig sein soll und was die Ursache des
30 Werdens sei, gibt Keiner an. Auch für die, welche zwei Prinzipien aufstellen, muß es noch ein anderes eigentlicheres Prinzip geben, wie auch für die Verfechter der Ideen; denn es gibt ein anderes eigentlicheres Prinzip. Denn warum nahm ein Ding gerade dann und dann an der Idee teil, oder warum tut es das eben jetzt? Und für die anderen muß es einen konträren Gegensatz zur Weisheit und würdigsten Wissenschaft geben, für uns aber nicht. Denn das erste Prinzip hat keinen konträren Gegensatz.[73]) Denn alles Konträre hat Materie und ist
40 der Potenz nach dasselbe. Die konträr entgegengesetzte Unwissenheit aber bezöge sich aufs Konträre. Das Erste hat aber kein Konträres.

Und*) wenn es nichts geben soll als die Sinnenwelt,[74]) so gäbe es kein erstes Prinzip, keine Ordnung, kein Werden, keine himmlischen Dinge, sondern ein Prinzip hat dann immer wieder ein anderes Prinzip, wie wir dies bei allen Theologen und Physikern finden.[75])

Soll es aber Ideen oder Idealzahlen geben, so wären sie von nichts Ursache, und wollte man das auch nicht gelten lassen, so verursachten sie doch sicher keine Bewegung. Ferner, wie soll aus Größelosem Größe und Stetiges hervorgehen? Denn die Zahl könnte Stetiges nicht hervorbringen, weder als Bewegendes noch als Form.

Es wird aber auch kein Konträres ein aus sich tätiges und bewegendes Prinzip sein.[76]) Es könnte ja auch nicht sein. Nun ist aber das Tun später als das Können. Mithin wären die Dinge nicht ewig. Sie sind es aber. Man muß also etwas an den Voraussetzungen aufheben. Wie das, ist vorhin gesagt worden.[77])

Ferner, wodurch die Zahlen eins sind, oder Leib und Seele, und allgemein Form und Ding, darüber sagt Keiner etwas, und man kann es auch nicht sagen, wenn man nicht, wie wir sagt, daß das Bewegende es bewirkt.

Die aber als Erstes die mathematische Zahl setzen und so immer eine Substanz nach der anderen und für jede andere Prinzipien,[78]) bringen das Weltganze um seinen Zusammenhang — denn Sein oder Nichtsein der einen Substanz trüge für die anderen nichts aus — und vervielfältigen die Prinzipien. Die Dinge wollen aber keine schlechte Verfassung haben. „Vielherrschaft ist kein nützliches Ding, ein Herrscher nur walte!“[79]) 1076a

*) Z. 24 εἴ τε statt εἴτε, mit Bon. und Chr.

Dreizehntes Buch (M).

Erstes Kapitel.

Von der Substanz der sinnenfälligen Dinge nun haben wir angegeben, worin sie besteht, von der Materie in der Untersuchung der Physik (Phys. I) und von der aktuellen Substanz (der Form) hernach (Met. VII). Da wir aber zu untersuchen haben, ob es außer den sinnlichen Substanzen eine unbewegte und ewige Substanz gibt oder nicht, und wenn wohl, worin sie besteht, so wollen wir zuerst die Behauptungen der anderen Philosophen prüfen, um, wenn sich in denselben unrichtiges findet, nicht in dieselben Irrtümer zu verfallen, und wenn wir eine Lehrmeinung mit ihnen gemein haben, unsrerseits damit nicht unzufrieden zu sein. Denn man muß schon froh sein, wenn man einiges besser und anderes wenigstens nicht schlechter sagt als Andere.[1])

Es bestehen aber hierüber zwei Ansichten. Manche sagen, das Mathematische, wie Zahlen, Linien und das damit Verwandte, sei Substanz; nach Anderen aber sollen die Ideen Substanzen sein. Indem aber Einige dies für zwei Gattungen ausgeben, die Ideen und die mathematischen Zahlen, Andere in beiden dieselbe Natur annehmen, und noch einige Andere nur die mathematischen Substanzen gelten lassen,[2]) so wollen wir unsere Untersuchung zuerst auf das Mathematische richten, ohne eine weitere Natur damit in Verbindung zu bringen, ohne uns also darum zu bekümmern, ob die Gegenstände der Mathematik vielleicht Ideen sind oder nicht, ob sie Prinzipien und die Substanz der Dinge sind oder nicht. Wir nehmen sie vielmehr nur als Mathematisches in Betracht und untersuchen, ob sie sind oder nicht, und wenn ja, wie sie sind. Dann nehmen wir nach ihnen die Ideen selbst gesondert vor, ohne weitere Bezugnahme, und nur

soweit die Sitte es verlangt,[3]) da das meiste ja in den exoterischen Abhandlungen[4]) einen weiten Raum gefunden hat. Endlich muß dann eine längere Erörterung darauf eingehen, zu untersuchen, ob die Substanzen und die Prinzipien der Dinge Zahlen und Ideen sind. Denn das bleibt als dritte Frage nach der von den Ideen übrig.

Wenn anders aber das Mathematische ist, so muß es entweder im Sinnlichen sein, wie manche sagen, oder getrennt vom Sinnlichen — denn auch das meinen manche —; oder wenn auf keine von beiden Weisen, so ist es entweder nicht, oder es ist auf eine andere Weise. Demnach werden wir nicht nach dem Sein, sondern nach der Weise zu fragen haben.[5])

Zweites Kapitel.

Daß nun das Mathematische nicht im Sinnlichen sein kann, und zugleich, daß die Begründung dafür trügerisch ist, ist zwar bereits in den Aporien (III, 2, letzt. Abs.) gezeigt worden, indem zwei Körper nicht an demselben 1076b Orte sein können, und ferner auch aus demselben Grunde die anderen Vermögen und Naturen (die Ideen) im Sinnlichen sein würden und keine getrennt für sich.

Das also ist früher dargelegt worden. Zudem aber könnte offenbar keinerlei Körper geteilt werden. Denn er müßte nach Flächen geteilt werden, die Fläche nach Linien, die Linie nach Punkten. Ist nun die Teilung des Punktes unmöglich, so läßt sich auch die Linie nicht teilen, und wenn diese nicht, auch das übrige nicht.[6]) Was ist es nun für ein Unterschied, ob die sinnlichen Linien und Punkte solche Naturen sein sollen, oder sie nicht, dagegen in ihnen solche Naturen zu denken wären? Das Ergebnis wird ja das gleiche sein. Entweder werden auch diese geteilt zugleich mit den sinnlichen Punkten und Linien, oder es werden auch die letzteren nicht geteilt.

Nun ist es aber auch nicht möglich, daß solche Existenzen getrennt für sich da sind. Denn wenn neben den sinnlichen Körpern getrennte sein sollen, verschieden von ihnen und früher als sie, so müssen offenbar auch neben den Flächen andere, getrennte Flächen, Linien und Punkte sein, alles aus demselben Grunde. Müssen aber diese sein, so müssen wieder neben den Flächen, Linien

und Punkten des mathematischen Körpers andere getrennte sein. Denn das Unzusammengesetzte ist früher als das Zusammengesetzte, und wenn ja doch den sinnlichen Körpern nicht sinnliche vorangehen, so gehen aus demselben Grunde den Flächen der unbewegten (mathematischen) Körper die für sich bestehenden voran.[7]) Dies wären also andere Flächen und Linien als diejenigen, welche mit den getrennten Körpern zusammen sind. Denn letztere sind zusammen mit den mathematischen Körpern, die ersteren früher als die mathematischen Körper. Nun werden wieder an diesen Flächen Linien sein, denen aus demselben Grunde andere Linien und Flächen vorangehen müssen, und den Punkten in den früheren Linien müssen andere Punkte vorangehen, denen keine anderen mehr vorangehen. Das wäre dann eine ganz sinnlose Häufung; denn es kämen an Körpern neben den sinnlichen je ein weiterer heraus, an Flächen neben den sinnlichen je drei, nämlich die Flächen neben den sinnlichen, diejenigen an den mathematischen Körpern und drittens die neben den letztgenannten, ferner an Linien je vier, an Punkten je fünf. Mit welchen von diesen Arten sollen sich nun die mathematischen Wissenschaften beschäftigen? Mit den Flächen, Linien und Punkten an dem unbewegten Körper sicher nicht, da die Wissenschaft immer auf das Frühere geht.

Dieselbe Bewandtnis hat es mit den Zahlen. Neben jeder Art von Punkten werden andere Einheiten existieren, ebenso neben den einzelnen Sinnendingen, dann noch neben den intelligiblen Dingen, so daß wir unzählige Arten von mathematischen Zahlen erhalten.[8])

Ferner, wie kann man die Schwierigkeit lösen, auf die
1077a wir schon in den Aporien zu sprechen gekommen sind (III, 2, 997 b 15 ff.)? Das Objekt der Astronomie existiert dann ebenso neben dem Sinnlichen wie das der Geometrie. Wie ist es aber möglich, daß ein Himmel mit seinen Teilen oder sonst etwas, das Bewegung hat, in dieser Weise existiert? Ebenso ist es bei der Optik und Harmonik. Es gäbe eine Stimme und ein Gesicht neben dem Sinnlichen und Einzelnen. Dann müßte aber auch bei den anderen Sinneswahrnehmungen und Sinnesobjekten ein gleiches stattfinden: denn warum eher bei dem einen als bei dem anderen? Wenn aber das, so werden, wofern

Sinneswahrnehmungen, auch Sinnenwesen existieren neben den wahrnehmbaren.

Ferner, von den Mathematikern werden manche Sätze allgemein neben diesen Substanzen aufgestellt. Daran werden wir demnach wieder eine andere getrennte Substanz haben, die in der Mitte zwischen den Ideen und dem Mittleren steht, und weder Zahl, noch Punkte, noch Größe, noch Zeit ist. Ist das aber unmöglich, so ist es offenbar auch unmöglich, daß das Mathematische getrennt von den sinnlichen Dingen da ist.

Überhaupt aber kommt man in Widerspruch sowohl mit der Wahrheit als mit den gewöhnlichen Voraussetzungen, wenn man in dieser Weise das Mathematische als getrennte Natur setzt. Denn einmal müßte es bei solcher Daseinsweise früher als die sinnlichen Größen sein, dann aber fordert der wahre Sachverhalt, daß es später ist; denn die unfertige Größe ist der Entstehung nach früher, der Substanz nach aber später in derselben Weise, wie das Seelenlose gegenüber dem Beseelten.[9])

Ferner, wodurch sollen denn eigentlich die mathematischen Größen eins sein? Denn das Diesseitige ist es durch die Seele oder einen Teil der Seele oder durch ein anderes angemessenes Prinzip, sonst wäre es eine Vielheit und löste sich auf. Was gibt aber jenen Größen, die teilbar und ein Quantum sind, Einheit und Zusammenhalt?

Ferner zeigt das Werden, wo das Richtige liegt. Zuerst nämlich wird etwas der Länge, dann der Breite, zuletzt aber der Tiefe nach, und dann hat es seine Vollendung erreicht. Ist nun das der Entstehung nach Spätere das der Substanz nach Frühere, so muß der Körper früher sein als die Fläche und Länge und auch insofern mehr vollendet und mehr ein Ganzes, als er beseelt werden kann. Wie sollte aber eine Linie oder eine Fläche beseelt sein? Diese Vorstellung ginge doch über unsere Fassungskraft.[10])

Ferner, der Körper ist eine Substanz; denn er hat schon in gewisser Weise seine Vollendung. Wie können aber die Linien Substanzen sein? Sie können es weder sein, wie eine Form und Gestalt,[11]) wie doch z. B. die Seele, wenn sie das Betreffende ist, noch wie die Materie, wie z. B. der Körper; denn man sieht nicht, daß irgend

ein Körper aus Linien oder Flächen oder Punkten zusammengesetzt werden kann, hätten aber die Linien, Flächen und Punkte die Beschaffenheit eines materiellen substanziellen Prinzips, so müßte man sehen, daß dieses mit ihnen geschehen kann.

1077b Dem Begriffe nach mögen sie also früher sein; aber nicht alles, was dem Begriffe nach früher ist, ist es auch der Substanz nach. Der Substanz nach früher ist, was als Getrenntes der Existenz nach den Vorrang hat, dem 10 Begriffe nach sind aber die Momente früher, aus deren Begriffen die Begriffe bestehen. Dies beides geht aber nicht Hand in Hand miteinander. Wenn die Eigenschaften nicht außer den Substanzen existieren, wie z. B. in Bewegung Befindliches oder Weißes, so ist das Weiße dem Begriffe nach früher als der weiße Mensch, aber nicht der Substanz nach. Denn es kann nicht getrennt für sich existieren, sondern ist immer zugleich mit dem Ganzen, worunter ich den Menschen verstehe, der die weiße Farbe hat. Man sieht also, daß weder das Abstrakte 20 früher, noch das Konkrete später ist. Denn auf Grund der Konkretion von Weiß und Mensch spricht man vom weißen Menschen.

Daß also das Mathematische nicht mehr als die Körper Substanz ist, und daß es nicht dem Sein nach früher ist als das Sinnliche, sondern bloß dem Begriff nach, und daß es nicht irgendwo getrennt existieren kann, ist zur Genüge erörtert worden. Da es aber auch, wie wir gesehen haben, nicht im Sinnlichen sein kann, so ist es offenbar entweder überhaupt nicht oder nur in gewisser 30 Weise, und somit nicht schlechthin. Denn vom Sein sprechen wir in verschiedenem Sinne.

Drittes Kapitel.

Wie nämlich die allgemeinen Sätze in der Mathematik nicht auf solches gehen, was getrennt neben Größen und Zahlen existiert, sondern zwar auf diese, jedoch nicht insofern die Dinge Größe haben oder teilbar sind, ebenso kann es offenbar auch von den sinnlichen Größen Begriffe und Beweise geben, jedoch nicht, insofern sie sinnlich, sondern insofern sie Größen sind.[12]) Denn wie es von 40 dem Bewegten viele Begriffe gibt, nur insofern es bewegt

ist, ganz abgesehen von dem Was und den Akzidenzien des einzelnen bewegten Dinges, und es darum doch nicht nötig ist, daß es ein Bewegtes gibt, getrennt vom Sinnlichen, oder in ihm als eine besondere Natur, ebenso kann es vom Bewegten auch Begriffe und Wissenschaften geben, nicht insofern es bewegt, sondern nur insofern es Körper ist, und wieder nur insofern es Länge ist, dann insofern es teilbar, weiter insofern es unteilbar, aber doch örtlich, endlich insofern es nur unteilbar ist. Da es also schlechthin wahr ist zu sagen, nicht nur, daß das Getrennte ist, sondern auch das nicht Getrennte, zu sagen z. B., etwas sei bewegt, so kann man auch vom Mathematischen schlechthin mit Wahrheit sagen, daß es ist, daß es nämlich ein so Beschaffenes ist, wie man angibt. Und wie es schlechthin wahr ist zu sagen, daß die anderen Wissenschaften ihr Objekt haben, nicht an dem Mitfolgenden, z. B. dem Weißen, wenn das Heilkräftige weiß ist und die Wissenschaft auf das Heilkräftige geht,*) sondern an dem, worauf jede geht, am Heilkräftigen, wenn es das Heilkräftige ist, am Menschen, wenn es sich um den Menschen handeln sollte,**) so gilt dasselbe von der Geometrie: wenn ihr Gegenstand mitfolgend in die Sinne fällt, sie ihn aber nicht als sinnenfällig in Betracht nimmt, so werden die mathematischen Disziplinen nicht auf die sinnenfälligen Dinge gehen, aber freilich auch nicht auf anderes, was getrennt vom Sinnlichen wäre. Es kommt den Dingen aber vieles an sich zu, insofern eine bestimmte Voraussetzung sich erfüllt; so hat z. B. das Tier seine besonderen Eigenschaften, je nachdem es weiblich oder männlich ist, gleichwohl gibt es kein Weibliches oder Männliches von den Tieren gesondert. Demnach haben denn auch die Körper manche Eigenschaften, nur insofern sie Längen oder Flächen sind.

Je mehr nun eine Wissenschaft auf solches geht, was dem Begriffe nach früher und einfacher ist, desto größer ist ihre Genauigkeit; die liegt nämlich gerade in der Einfachheit. Darum ist die Wissenschaft, welche von der Größe absieht, genauer als diejenige, welche sie mit in Betracht nimmt,[13]) und vorzüglich diejenige, die von der

*) Z. 36 ἡ δ'ἔστιν ὑγιεινοῦ nach Bonitz.
**) Z. 1 εἰ δ'ἦν ἄνθρωπος, nach eigener Konjektur.

Bewegung absieht. Hat etwas aber Bewegung, so sei es womöglich die erste; denn sie ist die einfachste, und hier wieder ist es die gleichmäßige.

Dieselbe Bewandtnis aber hat es mit der Harmonik und Optik. Keine von beiden betrachtet Gesicht und Stimme, insofern sie das sind, sondern insofern sie Linien und Zahl sind. Doch sind diese eigentümliche Eigenschaften des Gesichtes und der Stimme. Ebenso ist es mit der Mechanik.

Wenn man daher das Mathematische getrennt von den Eigenschaften setzt und an ihm etwas in Betracht nimmt, insofern es ein Mathematisches ist, so begeht man deswegen noch keinen Irrtum, so wenig als wenn man auf die Erde zeichnet und eine Linie, die keinen Fuß lang ist, als die einen Fuß lange bezeichnet. Denn der Irrtum liegt nicht in den Vordersätzen.

Am besten wird aber etwas betrachtet in der Weise, daß man das nicht Getrennte getrennt setzt, wie es eben der Arithmetiker und Geometriker tut. Der Mensch z. B. als Mensch ist ein Einiges und Unteilbares. Der Arithmetiker also setzt ihn als unteilbares Eins und betrachtet dann, was dem Menschen zukommt, insofern er unteilbar ist. Der Geometriker aber betrachtet ihn weder, insofern er Mensch, noch insofern er unteilbar, sondern insofern er Körper ist. Denn was ihm zukäme, wenn er auch gar nicht unteilbar wäre, das Potenzielle, kann ihm offenbar auch ohne das zukommen.[14]) Aus diesem Grunde also verfahren die Geometriker ganz richtig und erörtern Seiendes und ist es Seiendes. Denn das Seiende ist zweifach, nicht bloß aktuell, auch materiell.

Da aber das Gute und das Schöne verschieden sind — denn das Gute ist immer nur in der Handlung, das Schöne aber auch im Unbewegten —, so sind diejenigen, welche behaupten, die mathematischen Wissenschaften sagten nichts vom Schönen und Guten, im Irrtum. Allerdings reden sie davon und zeigen es auf. Denn wenn sie es nicht mit Namen nennen, aber seine Funktionen und Verhältnisse nachweisen, so kann man nicht sagen, daß sie nicht davon reden. Die Hauptformen der Schönheit sind Ordnung, Ebenmaß und Bestimmtheit, lauter Dinge, die am meisten durch die mathematischen Disziplinen nachgewiesen werden. Und da dies, ich meine

z. B. Ordnung und Bestimmtheit, angenscheinlich die Ursache von vielem ist, so reden jene Wissenschaften offenbar auch in gewissem Sinne von einer solchen Ursache, die als Schönes verursacht. Deutlicher werden wir hiervon an einem anderen Orte sprechen.[15])

Viertes Kapitel.

Vom Mathematischen nun möge soviel gesagt sein, um darzutun, daß es Seiendes ist und in welchem Sinne von Sein, und wie es früher ist und wie nicht.

Was aber die Ideen betrifft, so müssen wir zuerst die Ideenlehre an und für sich untersuchen, ohne sie irgendwie mit der Natur der Zahlen in Verbindung zu bringen, sondern so, wie sie ursprünglich von ihren ersten Vertretern gedacht war.

Auf die Ansicht von den Ideen kamen ihre Anhänger, weil sie sich bezüglich der Frage von der Wahrheit[16]) an die Herakliteische Lehre hielten, nach welcher alles Sinnliche in ewigem Flusse ist. Soll es also, so schlossen sie weiter, eine Wissenschaft und eine Vernunfterkenntnis von etwas geben, so müssen andere, bleibende Naturen neben den sinnlichen sein. Denn vom Fließenden gebe es keine Wissenschaft. Nun beschäftigte sich Sokrates mit den sittlichen Tugenden und suchte zuerst allgemeine Begriffsbestimmungen über dieselben aufzustellen[17]) — denn von den Physikern hatte nur Demokrit sich ein wenig mit begrifflichen Bestimmungen zu tun gemacht und das Warme und Kalte einigermaßen definiert, und die Pythagoreer vor ihm hatten nur einiges Wenige bestimmt, dessen Begriffe sie auf die Zahlen zurückführten, z. B. was rechte Gelegenheit sei oder das Gerechte oder was die Ehe —, dagegen Sokrates fragte mit gutem Grunde nach dem Was des Dinges. Denn er suchte Schlüsse zu gewinnen, das Prinzip der Schlüsse aber ist das Was des Dinges. Die dialektische Kunst konnte man nämlich damals noch nicht, vermöge deren man auch ohne das Was entgegengesetzte Behauptungen in Betracht nehmen kann, wenn auch das Wissen um die Gegensätze eines und dasselbe ist. Zweierlei nämlich ist es, was man Sokrates mit Recht zuschreiben kann: die Induktionsbeweise und die allgemeinen Begriffs-

bestimmungen, welche sich beide auf das Prinzip der Wissenschaft beziehen. Aber Sokrates machte das Allgemeine und den Inhalt der Begriffe zu keinem Getrennten (für sich Bestehenden), wohl aber trennten es die Verfechter der Ansicht, die uns jetzt beschäftigt, und gaben solchem Seienden den Namen Idee.

Es ergab sich daher für sie die Folge, daß aus demselben Grunde so ziemlich für alles, was man allgemein aussagt, Ideen existieren, und es erging ihnen ähnlich,[18]) wie wenn Einer, der etwas zählen will, dies nicht zu können meinte, so lange es weniger ist, und erst zählte, nachdem er es multipliziert hat. Denn der Ideen sind sozusagen noch mehr als der sinnlichen Einzeldinge, deren Ursachen man suchte, da man von ihnen zu den Ideen fortschritt. Denn für jedes Einzelne gibt es ein Namensgleiches,*) und abgesehen von den Substanzen gibt es auch bei allem anderen**) ein Eins über der Vielheit, sowohl bei den diesseitigen als bei den ewigen Dingen.

Ferner, durch keines von den Argumenten, die man für das Dasein der Ideen vorbringt, wird die Sache einleuchtend. Aus einigen ergibt sich kein zwingender Schluß, und aus einigen würde die Existenz von Ideen auch für solche Dinge folgen, für die man keine annimmt.

Nach den Gründen nämlich, die man von der Natur der Wissenschaften hernimmt, muß es einmal Ideen von allem geben, wovon es Wissenschaften gibt, anderseits auf Grund der Einheit über der Vielheit auch von den Verneinungen.

Nach dem Grunde aber von dem Denken einer bereits vergangenen Sache auch von den einzelnen vergänglichen Dingen: Denn es gibt von ihnen sinnliche Vorstellungen.

Ferner aber ergeben die genauesten Beweise teils Ideen für das Relative, für welches man keine subsistierende Gattung annimmt, teils begründen sie das Dasein des dritten Menschen.

Und überhaupt heben die Argumente für die Ideen vieles auf, an dessen Bestande den Anhängern der Ideenlehre mehr liegt, als an dem der Ideen. Denn es ergibt

*) Z. 2 τι st. τε, vgl. 990 b 6.
**) Z. 3 τε weggelassen. Es fehlt 990 b 7 im Kodex A^b.

sich, daß nicht die Zweiheit zuerst ist, sondern die Zahl, und daß dieser die Relation vorangeht und diese dem Absoluten, und alles das, was manche, der Ideenlehre nachgehend, im Widerspruche mit den Prinzipien aufgestellt haben.

Ferner müssen nach der Meinung, nach der es Ideen geben soll, nicht bloß Ideen der Substanzen sein, sondern auch solche von vielem anderen. Denn die intellektuelle Vorstellung wird nicht bloß in bezug auf die Substanzen eine Einige sein, sondern auch für Nichtsubstanzielles, und die Wissenschaften gehen nicht bloß auf die Substanz, und dergleichen Folgerungen ergeben sich noch tausend andere.[19])

Nach der Notwendigkeit aber und den maßgebenden Ansichten über die Ideen muß es, wenn es eine Teilnahme an ihnen gibt, nur von den Substanzen Ideen geben. Denn es wird nicht mitfolgend an ihnen teilgenommen, sondern an jeder Idee muß die Teilnahme insofern stattfinden, als die Idee nicht von einem Subjekte ausgesagt wird, ich will sagen, wenn etwas z. B. am Doppelten-an-sich teil hat, so nimmt es auch teil am Ewigen, aber mitfolgend, da das Doppelte mitfolgend ewig ist.[20]) Also die Ideen werden Substanz sein.

Dieselben Merkmale aber bezeichnen die Substanz hier und dort. Oder was bedeutete es sonst, wenn man sagte, daß es etwas außer den Einzeldingen um uns gibt, das Eine im Vielen? Und wenn die Form der Ideen und des Teilnehmenden die nämliche ist, so wird es ein Gemeinschaftliches für beide geben. Denn warum soll bei den vergänglichen und den zwar vielen aber ewigen Zweiheiten das Moment Zweiheit eher eines und dasselbe sein, als bei der idealen Zweiheit und der eines Einzeldinges? Ist aber die Form nicht die nämliche, so hätten Ideen 1079b und Dinge nichts gemein als den Namen, und es wäre gerade so, wie wenn man den Kallias und ein Holz einen Menschen nennen wollte, ohne eine Übereinstimmung zwischen ihnen zu gewahren.

Wollen wir aber annehmen, daß die allgemeinen Begriffe zwar im übrigen mit den Ideen übereinstimmen, z. B. mit dem Kreis-an-sich die ebene Figur und die anderen Teile des Begriffs, dagegen das Moment der Vorbildlichkeit hinzukommen muß, so sehe man zu, ob

das nicht ganz nichtssagend ist. Denn zu wem soll es hinzukommen? Zur Mitte, zur Fläche oder zu allen Momenten? Denn alle Momente der Substanz sind Ideen, z. B. Lebewesen und Zweifüßiges. Auch sieht man, daß jenes Moment der Vorbildlichkeit etwas Subsistierendes sein müßte, eine Natur, wie z. B. die Fläche, die sich in allen Arten als Gattung findet.[21])

Fünftes Kapitel.

Am allermeisten aber käme man in Verlegenheit, wenn man angeben sollte, was die Ideen für die ewigen sinnlichen Dinge oder für die entstehenden und vergehenden eigentlich bedeuten.[22])

Denn sie sind ihnen weder Ursache der Bewegung noch irgend einer Veränderung. Aber sie helfen auch nicht zum Verständnisse der anderen Dinge, denn sie sind nicht ihre Substanz, sonst wären sie in ihnen —, und ebensowenig zu ihrem Dasein, da sie ja keine Bestandteile dessen sind, was an ihnen teilhat; denn sie könnten, scheint es, etwa so Ursache sein wie das Weiße, indem es dem Weißen beigemischt wird. Aber diese Auffassung, zu der sich zuerst Anaxagoras, später Eudoxus und einige andere bekannten, ist gar leicht umzustoßen. Denn gegen diese Meinung lassen sich leicht viele Unmöglichkeiten zusammenbringen. Aber auch aus den Ideen ist das andere nicht, und keine von den Weisen, die man anzugeben pflegt, kann hier helfen. Wenn man aber sagt, sie seien Vorbilder und das Andere habe teil an ihnen, so heißt das ein leeres Gerede verführen und sich in dichterischen Metaphern ergehen. Denn wozu ist jenes da, das im Hinblicke auf die Ideen wirkt? Auch könnte da jegliches einem anderen ähnlich*) sein und ähnlich werden, ohne dem nachgebildet zu sein, dem es ähnlich ist, und so könnte, wenn Sokrates ist, und nicht minder, wenn er nicht ist, jemand wie Sokrates gezeugt werden. Ebenso ist klar, daß wenn auch noch der ewige Sokrates wäre, mehrere**) Urbilder für dieselbe Person wären, und so auch mehrere Ideen, so für den Menschen

*) Z. 28 γίγνεσθαι ὅμοιον, nach 991 A 24.
**) Z. 31 τὲ ausgelassen, vgl. 1. Hälfte 45.

das Sinnenwesen und das Zweifüßige und dann noch der Mensch-an-sich. Ferner wären die Ideen nicht nur Urbilder der sinnlichen Dinge, sondern auch ihrer selbst, z. B. die Gattung Urbild dessen, was sich wie Art der Gattung verhält, und so wäre das Nämliche Urbild und Abbild zugleich.

Ferner muß es unmöglich erscheinen, daß die Substanz und dasjenige, dessen Substanz etwas ist, voneinander getrennt sind. Wie könnten also die Ideen als 1060a
Substanzen der Dinge von diesen getrennt sein? 10

Im Phädon aber heißt es, die Ideen seien Ursachen sowohl des Seins als des Werdens. Indessen obwohl die Ideen da sind, wird doch nichts, wenn kein Bewegendes da ist, und vieles andere, wie ein Haus oder ein Ring, wird, wovon es nach der Behauptung der Gegner keine Ideen gibt. Und so sieht man, daß auch jenes, wovon es Ideen geben soll, durch solche Ursachen sein und werden kann wie die eben genannten, aber nicht durch die Ideen.

Doch über die Ideen läßt sich sowohl in dieser Weise als auch durch logischere und schärfer gefaßte Gründe 20
vieles dem jetzt Erwogenen Ähnliches zusammenstellen.

Sechstes Kapitel.

Da nun dieses erledigt ist, so empfiehlt es sich, wiederum die Zahlen in Betracht zu nehmen und zu prüfen, was denen begegnet, die sie für getrennte Substanzen und für die ersten Ursachen des Seienden erklären.[23])

Es muß aber, wenn anders die Zahl irgend eine Natur sein soll und ihre Substanz nicht irgend eine andere ist, sondern eben darin besteht (Zahl zu sein), wie manche 30
behaupten, entweder das eine von ihr das Erste sein, ein anderes das Nächste, so daß jedes der Art nach verschieden ist;[24]) und solche Verschiedenheit findet sich entweder gleich bei den Einheiten, so daß jede Einheit mit jeder Einheit unvereinbar ist (indem sie sich nicht addieren lassen), oder die Einheiten bilden alle miteinander eine Reihe und lassen sich jede zu jeder addieren, wie man dies als die Beschaffenheit der mathematischen Zahl bezeichnet; denn in der mathematischen Zahl unterscheidet sich die eine Einheit in nichts von der anderen. 40

Oder es müssen sich die einen Einheiten addieren lassen, die anderen nicht; also so: wenn nach dem Eins zuerst die Zweiheit kommt, dann die Dreiheit und so weiter, und dann die Einheiten in einer jeden einzelnen Zahl sich addieren lassen, also die in der Urzweiheit zueinander, und die in der Urdreiheit zueinander, und ebenso die in den weiteren Zahlen enthaltenen, dagegen nicht die in der subsistierenden Zweiheit enthaltenen mit denen in der subsistierenden Dreiheit, Vierheit usw. In der mathematischen Zahl zählt man deshalb ja auch nach eins zwei, indem man zu dem ersten Eins ein anderes Eins addiert, drei, indem man zu jenen zweien ein weiteres Eins hinzunimmt, und ebenso macht man es mit den anderen Zahlen, während man bei der Idealzahl nach dem Eins eine verschiedene Zwei ohne das Ureins zählt, dann die Drei ohne die Zwei usw. Oder es muß die Zahl teils so sein, wie zuerst angegeben (unvereinbar), teils nach Weise der mathematischen, oder drittens nur nach dieser letzten Weise.

1080b Ferner müssen diese Zahlen entweder von den Dingen getrennt sein, oder nicht vom Sinnlichen getrennt, sondern in ihm, doch nicht so, wie wir es vorhin betrachtet haben, sondern als Bestandteile des Sinnlichen,[25]) oder es muß die eine getrennt sein, die andere nicht.*)

Die Weisen nun, nach denen die Zahlen sein können, sind notwendig nur diese. Auch sind so ziemlich alle, die das Eins Prinzip, Substanz und Element von allem sein lassen und aus ihm und einem anderen die Zahl ableiten, je einen dieser Wege gegangen, nur daß keiner sagt, alle Einheiten widersetzten sich der Addition ohne Ausnahme. Und dies ist ganz natürlich; denn es kann keine andere Weise weiter geben außer den erwähnten.

Die Einen also sagen, die Zahlen existierten auf beide Weisen, und zwar seien die Ideen diejenige Zahl, die ein Eher und Später im Range aufweise; die andere, außer den Ideen und dem Sinnlichen existierende Zahl sei die mathematische, und beide seien vom Sinnlichen abgeschieden. Die Anderen hingegen behaupten, nur die mathematische Zahl sei das Erste vom Seienden, und vom Sinnlichen

*) Z. 4 ἢ πάντας ausgelassen, mit einigen Codices und nach Alex. Bon. Bend. Chr.

abgeschieden. Die Pythagoreer aber wissen auch nur von einer Zahl, der mathematischen, jedoch ist dieselbe nach ihnen nicht getrennt, sondern aus ihr sollen vielmehr die sinnlichen Substanzen bestehen. Denn sie bilden den ganzen Himmel aus Zahlen, nur nicht aus monadischen,[26]) sondern sie lassen die Monaden Größe haben. Wie jedoch das erste Eins sich zur Größe gebildet habe, darüber scheinen sie keine rechte Auskunft zu wissen. Ein Anderer sagt, es sei nur eine Urzahl, die ideale. Einige wieder sagen, eben diese Zahl sei die mathematische. Ähnliche Meinungsverschiedenheiten walten ob hinsichtlich der Längen, Flächen und Körper. Die Einen setzen hier das Mathematische und das Ideale als verschieden; von denen aber, die abweichender Ansicht sind, setzen die Einen das Mathematische und setzen es auf mathematische Weise, die nämlich, die die Ideen nicht zu Zahlen machen und keine Existenz der Zahlen gelten lassen. Die Andern aber setzen das Mathematische, doch nicht auf mathematische Weise. Denn nach ihnen wird nicht jede Größe in Größen geteilt und bilden nicht beliebige Einheiten eine Zweiheit. Daß aber die Zahlen monadisch sind, behaupten, außer freilich den Pythagoreern, Alle, welche das Eins als Element und Prinzip des Seienden setzen; die Pythagoreer aber behaupten, wie eben bemerkt, die Zahlen hätten Größe und Ausdehnung.

Wie vielfach also die Ansichten über die Zahlen sein können, und daß alle denkbaren Weisen aufgezählt sind, ergibt sich aus dem Gesagten; sie alle sind aber unmöglich, nur etwa die eine noch mehr als die andere.

Siebentes Kapitel.

Zuerst ist nun zu untersuchen, ob die Einheiten vereinbar (addierbar) sind oder nicht vereinbar, und wenn 1081a letzteres, auf welche der von uns unterschiedenen beiden Weisen. Einmal kann ja jede Einheit mit jeder unvereinbar sein, sodann können die Einheiten in der Zweiheit-an-sich unvereinbar sein mit denen der Dreiheit-an-sich, und so immer die Einheiten in den einzelnen Urzahlen untereinander.[27])

Wenn nun alle Einheiten vereinbar und ununterschieden sind, so erhalten wir die mathematische Zahl und nur eine Art von Zahlen, und dann können die Ideen nicht die Zahlen sein. Denn was für eine Zahl wäre der Mensch-an-sich oder das Sinnenwesen-an-sich oder sonst eine von den Ideen? Denn die Idee eines Jeden ist nur eine, die Idee des Menschen-an-sich z. B. ist eine, und die Idee des Sinnenwesens-an-sich wieder eine, der gleichen und unterschiedslosen Zahlen aber sind unendlich viele, so daß diese bestimmte Dreiheit nicht mehr Mensch-an-sich ist als jede andere Dreiheit. Wenn aber die Ideen keine Zahlen sind, so können sie überhaupt nicht sein. Denn aus welchen Prinzipien sollten die Ideen abgeleitet werden? Denn die Zahl ist aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit, und die Prinzipien und Elemente werden als die der Zahl bezeichnet, und man kann die Ideen weder früher noch später setzen als die Zahlen.[28])

Wenn aber die Einheiten unvereinbar sind, und zwar so, daß jede mit jeder unvereinbar ist, so kann eine solche Zahl weder die mathematische sein — denn die mathematische Zahl besteht aus unterschiedslosen Einheiten, und was von ihr bewiesen wird, paßt nur unter dieser Voraussetzung auf sie —, noch die Idealzahl. Denn dann könnte nicht zuerst die Zweiheit aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit hervorgehen, und dann die folgenden Zahlen, wie man sagt: „Zweiheit, Dreiheit, Vierheit." Denn die Einheiten in der Urzweiheit werden gleichzeitig hervorgebracht,[29]) sei es nun, wie der Urheber dieser Ansicht (Plato) sagt, aus Ungleichem; denn sie sollten nach Ausgleichung desselben entstehen, sei es sonst wie.

Wenn sodann die eine Einheit früher sein soll als die andere, so wäre sie auch früher als die aus ihnen hervorgehende Zweiheit. Denn wenn von zweien das eine früher, das andere später ist, so muß auch das Produkt aus ihnen zwar früher als das eine, aber später als das andere sein.[30])

Ferner, da zuerst das Eins-an-sich ist, so ist danach ein erstes Eins der Zahlen, das aber nach dem Ureins das zweite ist, und wiederum ein drittes, welches zwar nach dem zweiten das Zweite, nach dem ersten Eins aber

das Dritte ist, und so wären die Einheiten früher als die Zahlen, nach denen sie genannt*) werden, z. B. wäre in der Zweiheit eine dritte Einheit, bevor die Dreizahl da ist, und in der Dreiheit eine vierte, und auch die fünfte wäre, bevor diese Zahlen sind.[31])

Es hat nun zwar keiner von ihnen in dieser Weise die Einheiten als unvereinbar gefaßt, doch ist nach ihren Prinzipien auch diese Ansicht wohl begründet, in Wirklich- 1081b
keit aber unmöglich. Denn daß die Einheiten früher und später sind, ist wohl begründet, wenn anders eine 10
Ureinheit und ein Ureins sein soll; das gleiche gilt von den Zweiheiten, wenn anders eine Urzweiheit sein soll. Denn nach dem Ersten muß doch vernünftiger- und notwendigerweise ein Zweites sein, und wenn ein Zweites, auch ein Drittes, und ebenso das übrige der Reihe nach. Beides zugleich aber zu sagen, daß nach dem Eins eine erste und eine zweite Einheit ist, und daß eine erste Zweiheit ist, ist unmöglich.[32]) Jene Philosophen aber setzen zwar eine erste Einheit und ein erstes Eins, aber kein zweites und drittes mehr, und eine erste Zweiheit, 20
aber keine zweite und dritte mehr.

Man sieht aber auch, daß, wenn alle Einheiten unvereinbar sind, es keine Zweiheit-an-sich, keine Dreiheit-an-sich usw. geben kann. Denn mögen die Einheiten gleichartig oder mögen sie jede von jeder unterschieden sein, immer wird notwendig die Zahl durch Hinzufügung gezählt, die Zweiheit z. B. so, daß zu eins ein anderes eins addiert wird, die Dreiheit so, daß man zu den zweien ein weiteres eins addiert, und ebenso die Vierheit. Wenn dem aber so ist, so können die Zahlen 30
unmöglich so aus der Zweiheit und dem Eins entstehen, wie jene sie entstehen lassen. Denn die Zweiheit wird (bei der Entstehung durch Addition) ein Teil der Dreiheit und diese der Vierheit, und ebenso verhält es sich bei den folgenden Zahlen. Aber die Vierheit entstand aus der ersten Zweiheit und der unbestimmten Zweiheit, zwei Zweiheiten neben der Zweiheit-an-sich! Wenn aber nicht, so wird diese Zweiheit-an-sich Teil sein und eine andere einzelne Zweiheit zu ihr hinzukommen, und die Zweiheit wird aus dem Eins-an-sich und einem anderen 40

*) Z. 33 kann nur stehen λέγονται, wie E hat, nicht πλέκονται.

Eins bestehen. Wenn aber das, so kann das andere Element nicht die unbestimmte Zweiheit sein; denn sie würde eine einzelne Einheit erzeugen müssen, keine bestimmte Zweiheit.[33]) Wie können ferner neben der Dreiheit-an-sich und der Zweiheit-an-sich andere Dreiheiten und Zweiheiten sein? Und in welcher Weise könnten sie sich aus früheren und späteren Einheiten zusammensetzen? Das sind ja lauter Fiktionen, und es ist unmöglich, daß es eine Urzweiheit und dann eine Dreiheit-an-sich gebe. Und doch müßte das sein, wenn anders das Eins und die bestimmungslose Zweiheit Elemente sein sollen. Sind aber die Folgerungen unmöglich, dann ist es auch unmöglich, daß diese Prinzipien existieren.

Sind die Einheiten jede von jeder unterschieden, so kommen wir mit Notwendigkeit auf diese und ähnliche Ergebnisse. Sind dagegen die Einheiten in einer anderen Urzahl zwar verschieden, aber nur die in derselben nicht verschieden voneinander, so verwickelt man sich auch so in nicht geringere Schwierigkeiten.

1082a Denn es sind z. B. in der Zehnheit-an-sich zehn Einheiten, es besteht die Zehnheit aber auch wie aus diesen so aus zwei Fünfheiten. Da nun diese Zehnheit nicht jede beliebige Zahl ist und nicht aus beliebigen Fünfheiten, wie auch nicht aus beliebigen Einheiten besteht, so müssen die Einheiten in dieser Zehnheit sich (voneinander) unterscheiden. Denn unterscheiden sie sich nicht, so können sich auch die Fünfheiten, aus denen die Zehnheit besteht, nicht unterscheiden; da sie sich aber unterscheiden, so müssen es auch die Einheiten tun.[34]) Wenn sie sich aber unterscheiden, können da keine anderen Fünfheiten in der Zehnheit sein als nur diese beiden, oder doch? Wenn nicht, so wäre das ungereimt. Wenn doch, was für eine Zehnheit sollte aus solchen erwachsen? Es ist doch keine andere Zehnheit in der Zehnheit außer ihr selbst.[35]) Ganz besonders aber darf die Vierheit nicht aus beliebigen Zweiheiten bestehen; denn nachdem die bestimmungslose Zweiheit, wie sie sagen, die bestimmte Zweiheit empfangen hat, gebiert sie daraus zwei Zweiheiten, da es ihre Art ist, das Empfangene zu verdoppeln.

Ferner, wie kann neben den zwei Einheiten die Zweiheit, neben den drei Einheiten die Dreiheit ein besonderes

Wesen sein? Denn entweder müßte das eine am anderen teilnehmen, wie der weiße Mensch neben weiß und Mensch existiert, indem er an diesen teilnimmt, oder es müßte das eine eine Differenz des anderen sein, wie der Mensch neben Sinnenwesen und zweifüßig da ist.

Ferner, was eins ist, ist es teils durch Berührung, teils durch Mischung, teils durch Lage. Doch hiervon kann keines den Einheiten zukommen, aus denen die Zweiheit und die Dreiheit besteht. Wie vielmehr die zwei Menschen kein Eines sind neben beiden, so muß es auch mit den Einheiten sein. Und auch wenn sie unteilbar sind, brauchen sie darum nicht von ihrer Gesamtheit verschieden zu sein. Denn auch die Punkte sind unteilbar, und trotzdem ist eine Zweiheit von Punkten nichts Verschiedenes neben den beiden Punkten.

Aber man darf auch nicht übersehen, daß sich frühere und spätere Zweiheiten ergeben, und dasselbe gilt von den anderen Zahlen. Denn die Zweiheiten in der Vierheit mögen immerhin miteinander zugleich sein, aber sie sind früher als die in der Achtheit, und wie die Zweiheit sie erzeugte, so haben sie wieder die Vierheiten in der Acht-an-sich erzeugt. Ist darum die erste Zweiheit Idee, so müssen auch diese gewisse Ideen sein. Nun hat es aber dieselbe Bewandtnis mit den Einheiten. Die Einheiten in der Urzweiheit erzeugen die vier Einheiten in der Vierheit, und so werden alle Einheiten Ideen, und es muß eine Idee aus Ideen bestehen.[36]) Demnach müßten denn auch offenbar die Dinge, deren Ideen sie sind, zusammengesetzt sein, wonach man also z. B. sagen könnte, die Tiere seien aus Tieren zusammengesetzt, sofern es von ihnen Ideen gibt. 1082b

Überhaupt aber ist es ungereimt und fiktiv — fiktiv ist mir gewaltsam einer vorgefaßten Meinung angepaßt —, die Einheiten wie auch immer unterschieden zu setzen. Denn wir nehmen weder einen quantitativen noch einen qualitativen Unterschied zwischen Monade und Monade wahr; auch muß jede Zahl, und besonders die monadische,[37]) entweder gleich oder ungleich sein: ist sie also weder größer noch kleiner, so ist sie gleich; das Gleiche und ganz Unterschiedslose setzen wir aber bei den Zahlen als identisch. Wo nicht, so würden auch die Zweiheiten in

der Zehnheit-an-sich*) nicht ohne Unterschied sein, obwohl sie gleich sind. Denn welchen Grund könnte man anführen, daß sie nicht unterschieden sein sollen?

Ferner, wenn jede Einheit mit einer anderen Einheit zwei macht, so**) wird die aus der Zweiheit-an-sich gezogene Einheit mit der aus der Dreiheit-an-sich gezogenen eine Zweiheit ausmachen, und zwar eine Zweiheit aus unterschiedenen Einheiten. Würde diese nun früher oder später sein als die Dreiheit? Eher, sollte man meinen, müßte sie früher sein. Ist doch die eine von den Einheiten zugleich mit der Dreiheit, die andere zugleich mit der Zweiheit. Und wir unserseits meinen, überhaupt sei eins und eins, mögen sie gleich oder ungleich sein, zwei, z. B. das Gute und das Böse, ein Mensch und ein Pferd, die Anhänger jener Meinung aber geben das nicht einmal von den Einheiten zu.

Und, wenn die Dreiheit-an-sich keine größere Zahl ist als die Zweiheit, so ist das erstaunlich; ist sie aber größer, so ist offenbar auch eine der Zweiheit gleiche Zahl in ihr enthalten, und diese ist dann von der Zweiheit-an-sich nicht unterschieden. Aber das geht nicht an, wenn es eine erste und eine zweite Zahl gibt; auch würden die Ideen dann keine Zahlen sein. Denn eben darin haben jene recht, daß sie einen Unterschied der Monaden fordern, sofern Ideen sein sollen,[88]) wie oben (4. K. Anfang) erörtert wurde; denn die Idee ist nur eine. Weisen aber die Einheiten keinen Unterschied auf, dann können auch die Zweiheiten und Dreiheiten keinen aufweisen. Darum müssen sie auch sagen, das Zählen geschehe so: eins, zwei, ohne zu dem Vorhandenen etwas hinzuzunehmen; denn sonst würde die Erzeugung nicht aus der unbestimmten Zweiheit erfolgen und könnte die Zahl keine Idee sein. Denn es wäre eine Idee in der anderen enthalten, und alle Ideen wären Teile von einer. Von ihren Voraussetzungen aus haben sie darum recht, schlechthin aber nicht. Denn sie heben vieles auf. Aber sie müssen zugeben, daß auch das noch seine Anstände hat, ob wir, wenn wir zählen und sagen: eins, zwei, drei, addierend zählen, oder getrennt Zahl auf Zahl

*) Z. 9 αὐτῇ statt ταύτῃ, mit Alex. Bon.
**) Z. 12 δ' ausgelassen, mit A^b.

folgen lassen. Wir verfahren nämlich auf beide Weisen, weshalb es lächerlich ist, diese Varietät auf den weittragenden Unterschied der Substanz zurückzuführen.

Achtes Kapitel.

Vor allem aber empfähle es sich (für die Gegner), 1083a
genau zu sagen, welcher Unterschied der Zahl auch ein Unterschied der Einheit ist, wenn es einen gibt. Notwendig unterschiede sie sich entweder der Quantität oder der Qualität nach. Offenbar aber kann keins von beidem der Fall sein. Nur die Zahl als solche unterscheidet sich 10
der Quantität nach. Wenn nun aber auch die Einheiten sich durch die Quantität unterschieden, so unterschiede sich auch bei den Zahlen die eine von einer anderen mit gleich vielen Einheiten.

Ferner, wie ist es? Sind die ersten Einheiten größer oder kleiner, und nehmen die folgenden zu oder ab? Alles dieses ist ja widersinnig.

Aber auch qualitativ können die Einheiten sich nicht unterscheiden. Kann ihnen doch keinerlei Qualität zukommen. Denn sie sagen auch, daß den Zahlen die 20
Qualität später als die Quantität zukommt.

Ferner, sie könnten es weder vom Eins noch von der Zweiheit haben. Denn jenes ist kein qualitatives, und diese ist nur als abgestufte Quantität qualitativ, indem es ihre Natur ist, zu machen, daß der Dinge viele sind.

Also, sollte es trotzdem anders damit bestellt sein, so hätte es sich gehört, das gleich anfangs zu sagen und sich bestimmt über den Unterschied der Monade auszusprechen, vor allem also anzugeben, warum es notwendig einen Unterschied gibt, und wo nicht dies, dann 30
doch wenigstens zu sagen, welchen man meine.

Man sieht also: wofern die Ideen Zahlen sind, können weder alle Einheiten vereinbar sein, noch auch unvereinbar miteinander auf die eine oder die andere Weise.

Aber auch die Weise, wie einige andere Philosophen die Zahlen auffassen, hat keine Berechtigung. Das sind diejenigen, die zwar nicht glauben, daß Ideen existieren, schlechthin oder als Zahlen, dagegen wohl, daß das Mathematische wirkliches Dasein hat, und die 40

Zahlen das erste Wirkliche sind, und ihr Prinzip das Eins-an-sich.

Es ist nämlich eine ungereimte Annahme, daß zwar ein erstes Eins für die Einsen sein soll, wie jene sagen, aber keine Zweiheit für die Zweiheiten und keine Dreiheit für die Dreiheiten; denn für alles gilt derselbe Grund. Wenn es nun so mit der Zahl steht (wie jene sagen), und man nur die mathematische setzt, so ist das Eins nicht Prinzip. Denn ein solches Eins muß sich von den anderen Einheiten unterscheiden; wenn aber das, dann auch eine erste Zweiheit von den Zweiheiten, und ebenso die anderen, folgenden Zahlen. Wenn aber das Eins Prinzip ist, dann muß es vielmehr mit den Zahlen so stehen, wie Plato gelehrt hat, und es muß eine erste Zweiheit und eine erste Dreiheit geben, so daß die Zahlen nicht miteinander vereinbar sein können.[89])

Stellt man nun aber diese Zweiheiten und Dreiheiten auf, so haben wir bereits angegeben, wie viele Unmöglichkeiten sich dann wieder ergeben.

Nun muß es sich aber gewiß entweder so oder so mit dieser Sache verhalten, und wenn also keines von
1083b beiden zulässig ist, so kann die Zahl nicht getrennt sein.

Hieraus sieht man auch, daß die dritte Weise, der gemäß die ideale und die mathematische Zahl die nämliche wäre, die schlechteste ist. Denn da müssen sich in einer Meinung zweierlei Gebrechen begegnen. Denn einmal kann auf diese Weise keine mathematische Zahl sein und muß man sich daher in besondern umständlichen Hypothesen ergehen, anderseits hat man sich zu all den Folgerungen zu bequemen, die bei der Fassung der Zahlen als Ideen herauskommen.

Die Theorie der Pythagoreer aber leidet in einer Hinsicht zwar geringere Schwierigkeiten als die genannten, in anderer aber neue und eigentümliche. Denn daß sie die Zahl nicht getrennt setzen, beseitigt viele Unmöglichkeiten, daß aber die Körper aus Zahlen zusammengesetzt und daß diese Zahlen mathematische seien, ist unmöglich. Denn einmal ist es falsch, von unteilbaren Größen zu reden, und dann haben, wäre es auch noch so wahr, die Einheiten keine Größe. Wie ist es aber möglich, daß eine Größe aus Unteilbarem besteht?[40]) Und doch ist ja die arithmetische Zahl monadisch. Jene

aber nennen die Zahl das Seiende, wenigstens suchen sie ihre Spekulationen den Körpern so anzupassen, als bestünden sie aus dem genannten, aus Zahlen.

Wenn nun die Zahl, wofern sie zu dem an und für sich Seienden gehört, auf eine von allen diesen genannten Weisen sein muß, und doch keine derselben möglich ist, so kann es augenscheinlich keine solche Natur der Zahl geben, wie diejenigen, welche sie als getrennt setzen, sie konstruieren.

Ferner,[41]) geht denn jede Einheit aus dem gleichgemachten Großen und Kleinen hervor, oder die eine aus dem Kleinen, die andere aus dem Großen?[42]) Ist das letztere der Fall, so entsteht nicht jedes aus allen Elementen, und die Monaden sind dann auch nicht unterschiedslos; denn in der einen fände sich das Große, in der anderen das Kleine, die sich von Natur entgegenstehen. Und wie wäre es mit den Einheiten in der Dreiheit-an-sich? Die eine wäre ja überzählig. Aber eben deshalb setzen sie vielleicht das Eins in der ungraden Zahl in die Mitte. Wenn dagegen in der Zweiheit jede von den beiden Einheiten aus beiden gleichgemachten Elementen hervorgeht, wie kann da diese Zweiheit als innerlich eine Natur aus dem Großen und Kleinen erwachsen? Oder worin soll sie sich von der Einheit unterscheiden?

Ferner ist die Einheit früher als die Zweiheit; denn wenn die erstere aufgehoben wird, wird auch die Zweiheit aufgehoben. Sie müßte demnach Idee einer Idee sein, da sie früher ist als eine Idee, und müßte früher geworden sein. Aus was nun?*) Die unbestimmte Zweiheit bewirkt doch nur Verdoppelung.

Ferner ist die Zahl notwendig unendlich oder endlich. Denn sie setzen die Zahl entbunden von der Möglichkeit,[43]) so daß eins von beiden der Fall sein muß. Daß sie nun nicht unendlich sein kann, ist klar. Denn die unendliche Zahl ist weder gerade noch ungerade, die Entstehung der Zahlen aber ist immer Entstehung einer ungeraden oder einer geraden. Einmal nämlich entsteht eine ungerade (durch Addition), wenn das Eins auf die gerade fällt, dann entsteht, wenn die Zweiheit darauf

*) Z. 35 ἐκ τίνος οὖν, nach A^b.

trifft (durch Multiplikation) das verdoppelte Eins, das verdoppelte Zwei, Vier, Acht usw., endlich, wenn die ungeraden Zahlen auf die gerade treffen, die andere (nicht doppelt-) gerade.[44]) Ferner würde, wenn jede Idee Idee von etwas ist und die Zahlen Ideen sind, auch die unendliche Zahl Idee von etwas sein, sei es von einem Sinnending, sei es von etwas anderem. Gleichwohl ist das weder nach ihrer Behauptung noch nach der Vernunft möglich, aber sie ordnen die Ideen doch so (als ob sie Zahlen wären). Ist aber die Zahl endlich, so fragt es sich, wie weit sie reicht. Das will angegeben sein, und nicht blos, daß sie so weit reicht, sondern auch warum. Aber wenn nun die Zahl, wie einige sagen, bis zur Zehnzahl reicht, so werden erstlich die Ideen bald zu Ende gehen. Wenn z. B. die Dreiheit der Mensch-an-sich ist, welche Zahl soll das Pferd-an-sich sein? Jede Zahl bis zur Zehnheit ist ja ein An-sich. Demnach muß es eine*) von den in diesen Zahlen einbegriffenen Zahlen sein, da diese Substanzen und Ideen sind. Aber es wird doch nicht ausreichen, da der Tierarten mehr sind. Es ist aber auch klar, daß wenn die Dreiheit-an-sich so Mensch ist, auch die anderen Dreiheiten es sein müssen. Denn die in den subsistierenden Zahlen enthaltenen Dreiheiten sind sich gleich, und so werden unendlich viele Menschen sein, und zwar, wenn jede Dreiheit Idee ist, jeder Mensch-an-sich,**) wo nicht, doch Menschen. Und wenn die kleinere Zahl Teil der größeren ist in dem Falle, wo die Einheiten innerhalb derselben Zahl addierbar sind, so wird, falls die Vierheit ihrerseits Idee von etwas ist, wie von Pferd oder weiß, der Mensch Teil von Pferd sein, wenn Zweiheit gleich Mensch ist. Ungereimt ist auch die Annahme, daß zwar eine Idee der Zehnzahl existiert, aber keine Idee der Elfzahl und der folgenden Zahlen. Ferner ist und wird einiges, wovon es keine Ideen gibt; warum gibt es nicht auch Ideen von diesem? Mithin sind die Ideen nicht Ursache.[45]) Auch ist es unstatthaft, daß die Zahl bis zur Zehnzahl mehr seiend und Idee sein soll als die Zehnheit selbst, da doch jene Zahlen als Einer nicht werden, wohl aber die Zehnheit.[46])

*) Z. 16 τινα statt τινας, mit Bon. Chr.
**) Z. 21 αὐτὸ ἕκαστος, mit Bon. Chr.

Sie verfahren aber in der Voraussetzung, daß die Zahlen bis zur Zehnheit voll und abgeschlossen sind. Denn sie erzeugen das folgende, wie Leeres, Proportion, Ungrades und anderes dieser Art innerhalb der Zehnheit; das eine nämlich, wie Bewegung, Stillstand, Gut, Schlecht, leiten sie von den Prinzipien, das andere von den Zahlen ab. Darum ist das Eins das Ungrade; denn läge das Ungrade in der Dreiheit, wie könnte da die Fünfheit ein Ungrades sein?[47]) Auch reichen die ausgedehnten Größen und was der Art ist, bis zu einem bestimmten Quantum, 1084 b nämlich zuerst kommt die unteilbare Linie, dann die Zweiheit, und dann geht auch dieses bis zur Zehnheit.[48])

Ferner, wenn die Zahl getrennt ist, so läßt sich fragen, ob das Eins oder die Dreiheit und die Zweiheit früher ist. Insofern die Zahl zusammengesetzt ist, ist das Eins früher, insofern aber das Allgemeine und die Form früher ist, ist es die Zahl. Denn jede Einheit ist als Materie Teil der Zahl, die Zahl aber nimmt die Stelle der Form ein. Und in einer Art ist der rechte Winkel früher als der spitze, weil dieser ja durch den Begriff 20 des rechten Winkels definiert wird, in anderer Art ist der spitze früher, weil er Teil ist und der rechte in spitze zerlegt wird. Als Materie also ist der spitze Winkel und das Element und die Monade früher, dagegen als Form und begriffliche Substanz ist es der rechte Winkel und das Ganze aus Materie und Form. Beides zusammen steht nämlich der Form und dem durch den Begriff Bestimmten näher, aber dem Werden nach ist es später. Wie ist nun das Eins Prinzip? Weil es, sagen sie, nicht teilbar ist. Aber unteilbar ist sowohl das Allgemeine als 30 auch das Einzelne und das Element; aber auf verschiedene Weise, das eine dem Begriffe, das andere der Zeit nach.[49]) Auf welche von beiden Weisen ist nun das Eins Prinzip? Denn wie gesagt, sowohl der rechte Winkel scheint früher zu sein als der spitze, wie auch dieser früher als jener, obwohl es sich jedesmal um einen und denselben rechten und spitzen Winkel handelt. Sie lassen also das Eins in beiden Beziehungen Prinzip sein. Aber auch das ist unmöglich. Denn das eine nimmt die Stelle der substanzialen Form ein, das andere die des Teils und der Materie. Denn 40 jedes der beiden Eins[50]) ist nur beziehungsweise Eins, in Wahrheit nur potenziell, wenn anders die Zahl ein Eines

und kein Haufe ist, sondern jedesmal aus anderen Einheiten besteht, wie sie sagen, aber aktuell ist keines von beiden Eins.

Dieser Irrtum widerfuhr ihnen aber darum, weil sie der Prinzipien gleichzeitig auf dem Wege der Mathematik und dem Wege der allgemeinen Begriffe habhaft zu werden suchten. Und so setzten sie, von der Mathematik ausgehend, das Eins und das Prinzip als Punkt; denn die Einheit ist ein Punkt ohne Lage (kein räumlicher Punkt). Wie daher gewisse andere Philosophen (die Atomiker) das Seiende aus dem Kleinsten ableiteten, so auch sie. So wird die Eins Materie der Zahlen und damit früher als die Zweiheit, aber auch wieder später, insofern die Zweiheit ein Ganzes und Eines und Form ist. Weil sie aber das Allgemeine suchten, so setzten sie als Teil auch das Eins der Prädikation. Aber dieses beide, Prädikat und Teil zu sein, kann nicht gleichzeitig einem und demselben zukommen.

Wenn aber das Eins-an-sich bloß ohne Lage sein muß; denn es unterscheidet sich nur dadurch, daß es Prinzip ist; und die Zweiheit teilbar ist, die Einheit aber nicht, so muß die Einheit dem Eins-an-sich ähnlicher sein. Wenn aber die Einheit, dann auch jenes der Einheit mehr als der Zweiheit; und so wäre jede von den beiden Einheiten einer Zweiheit früher als die Zweiheit selbst. Das wollen sie aber nicht; denn sie lassen zuerst die Zweiheit entstehen. Ferner, wenn die Zweiheit auch Eines ist und ebenso die Dreiheit, so sind beide eine Zweiheit. Woraus entsteht denn nun diese Zweiheit?

Neuntes Kapitel.

Man könnte aber auch zweifeln, ob, da es bei den Zahlen keine Berührung gibt, sondern ein Nacheinander, wenn nämlich die Einheiten wie die der Zweiheit oder Dreiheit nichts zwischen sich haben, ob, sagen wir da die Einheiten nach dem Eins-an-sich kommen oder nicht, und ob die Zweiheit selbst oder ihre*) Einheiten früher sind als die nach ihr kommenden Einheiten.

*) Z. 7 ὁποτεραοῦν, nach A^b E.

Ähnliche Schwierigkeiten stoßen aber bei den Gattungen auf, die später sind als die Zahl, bei Linie, Fläche, Körper. Die Einen konstruieren sie aus den Arten des Großen und Kleinen, nämlich aus lang und kurz die Längen, aus breit und schmal die Flächen und aus tief und flach die Massen; dies sind aber Arten des Großen und Kleinen. Das andere Prinzip des Geometrischen aber, das dem Eins entspricht,[51]) bestimmen die Einen so, die Anderen so. Aber auch hierbei ergeben sich tausend Unmöglichkeiten, Willkürlichkeiten und Widersprüche mit aller Vernunft. Denn die Arten des Geometrischen werden voneinander abgelöst, wenn nicht auch die Prinzipien sich gegenseitig folgen, so daß das Breite und Schmale auch lang und kurz ist; wenn aber das, so müßte die Fläche Linie und der Körper Fläche sein. Ferner, wie sollen Winkel, Figuren und dergleichen abgeleitet werden? Es ist ja hiermit wie mit der Zahl. Denn wir haben es hier mit Eigenschaften der Größe zu tun, nicht mit Komponenten der Größe, wie auch gerade und krumm keine Komponenten der Länge und glatt und rauh keine Komponenten der Körper sind. Alle diese Meinungen aber trifft gemeinsam der Zweifel, der sich bezüglich der Arten der Gattung aufwirft, wenn man das Allgemeine als wirklich setzt, ob das Sinnenwesen-an-sich oder etwas anderes als dieses in dem Sinnenwesen ist. Denn die Sache hat, wenn das Allgemeine nicht getrennt ist, keine Schwierigkeit, sind dagegen, wie die Anhänger dieser Meinung sagen, das Eins und die Zahlen getrennt, so ist es nicht leicht, die entstehende Schwierigkeit zu lösen, wenn anders es erlaubt ist, dasjenige nicht leicht zu nennen, was unmöglich ist. Denn wenn man in der Zweiheit und überhaupt in der Zahl das Eins denkt, denkt man da dieses oder etwas anderes?*) — Die Einen nun erzeugen die Größen aus einer solchen Materie, Andere aus dem Punkt — den Punkt aber sehen sie nicht als ein Eins, sondern als ein dem Eins Analoges an — und aus einer anderen Materie, welche der Vielheit entsprechen, aber nicht die Vielheit selbst sein soll — Ansichten, gegen die sich dieselben Bedenken erheben. Denn wenn die Materie Eine ist, so ist Linie, Fläche und

*) Z. 31 τι weggelassen, nach Bon.

Körper dasselbe; denn aus demselben muß ein und das-
1085b selbe entstehen. Sind aber der Materien mehrere, die eine für die Linien, die andere für die Fläche, und wieder eine für den Körper, so folgt entweder immer die eine Materie auf die andere oder nicht, und so würde man auch bei dieser Annahme auf dieselben Folgerungen kommen: entweder wird die Fläche keine Linien haben, oder sie wird Linie sein.

Ferner, wie die Zahl aus Eins und Vielheit bestehen
10 könne, sucht man gar nicht zu erklären, aber was man auch sagen möge, immer stellen sich dieselben mißlichen Folgen ein, wie sie denen begegnen, die die Zahl aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit konstruieren. Denn der Eine leitet die Zahl aus dem allgemein Prädizierten ab, nicht aus bestimmt vielem, der Andere aus bestimmt vielem, aber dem ersten vielen, da die Zweiheit ein erstes vieles sein soll. Demnach ist sozusagen keinerlei Unterschied, sondern es werden sich dort wie hier die Gegenfragen aufwerfen, ob Mischung oder Lage oder
20 Verschmelzung oder Erzeugung oder sonst etwas der Art sein soll.[52]) Vor allem aber muß man fragen, woraus die Monade ist, da sie doch jedesmal eine ist. Es ist doch wohl nicht eine jede das Eins-an-sich. So muß sie denn*) aus dem Eins-an-sich und dem vielen oder einem Teil des vielen sein. Die Monade nun als ein vieles zu bezeichnen geht nicht, da sie ja unteilbar ist. Daß sie aber aus einem Teil des vielen sei, diese Behauptung stößt wieder auf viele andere Schwierigkeiten. Denn einmal muß jeder Teil unteilbar oder er muß eine Vielheit
30 und die Monade teilbar sein, und sodann kann das Eins mit der Vielheit nicht Element sein. Denn die einzelne Monade ist nicht aus Vielheit und Eins. Ferner hätte, wer das behauptet, nichts anderes getan, als eine andere Zahl konstruiert. Denn eine Vielheit von Unteilbarem ist Zahl. Ferner hätte man auch die Anhänger dieser Meinung zu fragen, ob die Zahl unendlich oder endlich ist.[53]) Denn es lag, wie es scheint, eine endliche Vielheit zugrunde, aus welcher in Verbindung mit dem Eins die gleichfalls endlich vielen Monaden hervorgingen, und die
40 Vielheit-an-sich ist ja etwas anderes als unendliche Vielheit.

*) Z. 14 ἀνάγκη δή, nach E.

Was für eine Vielheit ist nun mit dem Eins Element? Die gleiche Frage ließe sich aber aufwerfen in betreff des Punktes und des Elements, aus dem sie die Größen konstruieren. Denn dieser Punkt ist doch wohl nicht der einzige. Woraus geht nun jeder von den anderen Punkten hervor? Doch nicht aus einer Entfernung und dem Punkte-an-sich. Die Teile der Entfernung können aber auch keine unteilbaren Teile sein wie die Teile der Vielheit, aus welchen die Monaden bestehen. Denn die Zahl ist aus Unteilbarem zusammengesetzt, die Größen aber nicht.

Alles dieses nun und anderes dergleichen beweist klar, daß die Zahl und die ausgedehnten Größen unmöglich getrennt sein können. Aber auch der Zwiespalt der Meinungen unter den vorzüglichsten Vertretern der Zahlentheorie ist ein Zeichen, daß die Sache selbst vermöge 1086a ihrer inneren Unwahrheit sie in Verwirrung bringt. Denn die Einen, die bloß das Mathematische neben dem Sinnlichen aufstellen, nehmen angesichts des Mißlichen und Willkürlichen der Ideenlehre von der Idealzahl Abstand und stellen die mathematischen Zahlen auf; die Anderen, die die Ideen und zugleich Zahlen aufstellen wollen und nicht absehen, wie bei Geltendmachung dieser Prinzipien die mathematische Zahl neben der Idealzahl existieren könne, identifizieren die Idealzahl und die mathematische Zahl — dem Worte nach; denn tatsächlich ist bei ihnen die mathematische Zahl preisgegeben; denn sie verwenden eigentümliche, keine mathematischen Voraussetzungen. Der aber zuerst die Behauptung aufstellte, daß die Ideen wirklich seien, und daß die Ideen Zahlen seien, und daß das Mathematische wirklich sei, hat mit gutem Grunde die mathematischen und die Idealzahlen getrennt.

Daraus ergibt sich denn, daß alle zwar beziehungsweise etwas Richtiges sagen, schlechthin aber Verkehrtes. Das gestehen sie aber auch selbst insofern ein, als sie nicht Dasselbe, sondern Entgegengesetztes behaupten, was von der Falschheit ihrer Voraussetzungen und Prinzipien herrührt. Denn schwer ist es, wie Epicharmus sagt, recht zu reden auf unrichtigem Standpunkte; denn kaum hat man etwas gesagt, so tritt sogleich seine Unrichtigkeit zutage.

Doch in betreff der Zahlen möge es mit dem bisher Untersuchten und Festgestellten genug sein. Denn durch

ein Mehreres müßte zwar ein Überzeugter noch mehr überzeugt werden, dagegen ein Nichtüberzeugter würde dadurch um nichts mehr zur Überzeugung gelangen.

Was dagegen[54]) die ersten Prinzipien und die ersten Gründe und Elemente betrifft, so sind die einschlägigen Behauptungen derjenigen Philosophen, die sich mit ihren Feststellungen auf die sinnlich wahrnehmbare Substanz beschränken, einerseits in den physischen Schriften (Phys. I. 4—6) angegeben worden, anderseits gehören sie in die gegenwärtige Untersuchung nicht hinein; dagegen sind die Behauptungen derjenigen, welche noch andere Substanzen außer den sinnlichen annehmen, ein Gegenstand, dessen Erörterung sich an das Vorstehende anschließt. Da nun einige behaupten, daß die Ideen und die Zahlen von dieser Art und ihre Elemente Elemente und Prinzipien des Seienden sind, so müssen wir zusehen, was sie hierüber sagen, und wie sie es sagen.

Diejenigen nun, die bloß Zahlen aufstellen, und zwar mathematische, kommen später[55]) in Betracht. Was aber die Vertreter der Ideenlehre betrifft, so braucht man nur ihre Auffassung anzusehen, um gleichzeitig ihre Unzulässigkeit zu erkennen. Machen sie doch aus den Ideen gleichzeitig allgemeine Wesenheiten und auch wieder getrennte und singuläre, eine Konzeption, deren Unmöglichkeit weiter oben (III. 6) untersucht und entschieden wurde.

Der Grund davon, daß diejenigen, die die Ideen allgemein fassen, dieses beide in eines verknüpfen, liegt darin, daß sie die Ideen als nicht einerlei mit dem Sinnlichen annehmen. Von den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen nun meinten sie, sie seien im Flusse, und keines
1086b von ihnen beharre, das Allgemeine aber existiere außer denselben und sei von ihnen verschieden. Hierzu gab nun zwar, wie wir oben erwähnten (XIII. 4) Sokrates mit seinen Definitionen die Veranlassung, jedoch trennte er dieselben nicht von den Einzeldingen, und darin, daß er diese Scheidung nicht vornahm, dachte er richtig. Dies ergibt sich aus der Sache selbst. Denn wenn man auch ohne das Allgemeine keine Wissenschaft erlangen kann, so ist doch die Trennung des Allgemeinen die Ursache der Schwierigkeiten, an denen die Ideenlehre krankt. Ihre Anhänger aber, wähnend, daß wenn es Substanzen

außer den sinnlichen und fließenden geben solle, diese von der Materie getrennt sein müßten, hatten keine anderen und wiesen demnach diese allgemein gefaßten Substanzen aus dem Bereich des Sinnlichen hinaus. Daraus folgte dann, daß die allgemeinen und die individuellen Wesenheiten ungefähr dieselben sind. Das wäre also eine Schwierigkeit für sich, die der genannten Ansicht entgegensteht.

Zehntes Kapitel.

Einen Punkt aber, der sowohl den Anhängern als den Nichtanhängern der Ideen keine kleine Schwierigkeit bereitet und auch schon anfangs in den Aporien (III. 4 und 6) Erwähnung fand, wollen wir jetzt besprechen. Wenn man nicht annimmt, daß die (idealen) Substanzen getrennt sind, auf die Weise nämlich, wie man die Einzeldinge denkt, so muß man die Substanz in dem Sinne, wie man doch von ihr reden will, preisgeben; setzt man dagegen die Substanzen getrennt, wie soll man dann ihre Elemente und Prinzipien setzen? Setzt man sie als Einzelnes, nicht als Allgemeines, so wird nur so viel Seiendes existieren, als Elemente sind, und die Elemente können darum nicht gewußt werden.[56]) Denn nehmen wir einmal an, die gesprochenen Silben seien Substanzen und die Buchstaben oder Elemente der Silben Elemente der Substanzen, es könnte dann nur ein ba sein, und jede Silbe könnte nur einmal da sein, da sie ja doch nicht als Universalien und somit bloß der Art nach dieselben sind, sondern jede der Zahl nach eine und ein konkretes Subjekt ist, das mit keinem anderen den Namen teilt. Sie fassen ja auch jedes An-sich als eines. Sind aber die Silben nur einmal, dann auch ihre Bestandteile. Es gäbe demnach nicht mehr Alpha als eines und nicht mehr sonstige Buchstaben als jedesmal den betreffenden einmal, so wie auch bei den sonstigen Silben ein und dieselbe nicht einmal und wieder da wäre. Wenn dem nun aber so wäre, so könnte es außer den Elementen kein anderes Seiendes geben, sondern es wären nur die Elemente.

Die Elemente könnten aber auch nicht gewußt werden. Denn sie sind nicht allgemein, die Wissenschaft aber geht auf das Allgemeine. Das ergibt sich aus den

Demonstrationen und Definitionen. Denn man kann nicht schließen, daß dieses Dreieck mit seinen Winkeln zweien rechten gleich ist, wenn nicht jedes Dreieck eine Winkelsumme gleich zweien rechten hat; man kann nicht schließen, daß dieser Mensch ein sinnliches Wesen ist, wenn nicht jeder Mensch ein sinnliches Wesen ist.

Wenn nun aber die Prinzipien allgemein sind oder
1087a auch aus ihnen allgemeine Substanzen hervorgehen sollen, so wäre eine Nichtsubstanz früher als die Substanz. Denn
10 das Allgemeine ist nicht Substanz, das Prinzip und Element aber ist allgemein, und das Element und Prinzip ist früher als dasjenige, dessen Element und Prinzip es ist.

Alle diese Folgerungen nun bestehen wohl zu Recht, wenn man die Ideen aus Elementen konstruiert und neben den Substanzen, die Eine Art haben, auch noch Ideen annimmt, als ein für sich bestehendes Eines. Nicht so, wenn es sich mit den Prinzipien verhält wie mit den Lautelementen. Können nämlich sehr wohl der Alpha und Beta viele sein, ohne daß es neben den vielen ein
20 Alpha und Beta an sich gibt, so kann es, in dieser Hinsicht wenigstens, der gleichen Silben unzählige geben.

Daß aber jede Wissenschaft auf das Allgemeine geht, so daß auch die Prinzipien der Dinge notwendig allgemein und keine getrennten Substanzen sind, das enthält zwar von allem Besprochenen die größte Schwierigkeit, indessen ist der Satz in einer Hinsicht wahr, in anderer nicht. Die Wissenschaft nämlich wie das Wissen ist zweifach, das eine potenziell, das andere aktuell. Die Potenz nun, die als Materie zum Allgemeinen zählt und
30 unbestimmt ist, geht auf das Allgemeine und Unbestimmte, der Aktus aber als bestimmt geht auch auf Bestimmtes und als Dieses auf Dieses. Aber das Gesicht sieht die Farbe im allgemeinen mitfolgend, weil nämlich diese bestimmte Farbe, die es sieht, Farbe ist, und das bestimmte Alpha, das der Sprachlehrer betrachtet, ist Alpha. Müßten aber die Prinzipien allgemein sein, so wäre notwendig auch das aus ihnen Abgeleitete allgemein, wie es bei den Beweisen der Fall ist. Wenn aber das, so gäbe es kein Subsistierendes und keine Substanz. Aber man sieht,
40 daß die Wissenschaft in einer Weise allgemein ist, in anderer nicht.[57])

Vierzehntes Buch (N).

Erstes Kapitel.

So viel nun sei über diese Substanz gesagt.[1]) Alle aber setzen die Prinzipien als entgegengesetzt, wie in den Naturdingen so in gleicher Weise bei den unbewegten Substanzen.

Wenn aber nichts früher sein kann als das Prinzip alles Seienden, so möchte es wohl unmöglich sein, daß das Prinzip Prinzip ist, während es an sich ein anderes ist, wie wenn man z. B. sagte, das Weiße sei Prinzip nicht als etwas anderes, sondern als Weißes, aber es subsistiere in einem anderen und sei weiß, während es seinem Selbst nach etwas anderes ist; dann würde nämlich jenes andere früher sein. Nun entsteht aber alles aus Gegensätzen wie aus einem Subjekt oder Substrat. Darum ist es notwendig, daß vor allem die Gegensätze ein solches 1087b Substrat haben. Mithin subsistieren die Gegensätze immer in etwas anderem, und es existiert keiner rein für sich, sondern wie der Augenschein lehrt, daß die Substanz kein Konträres hat, so bestätigt es die Vernunft. Mithin ist eigentlich keiner von allen Gegensätzen Prinzip, sondern das Prinzip ist ein anderes.

Jene aber machen das eine Konträre zur Materie, die Einen das Ungleiche als konträres Gegenteil des Eins als Gleichen, als ob das das Wesen der Vielheit wäre; die anderen die Vielheit als Gegenteil des Eins. Denn die Zahlen entstehen nach den Einen aus der Zweiheit des Ungleichen, des Großen und Kleinen, nach den Anderen aus der Vielheit, nach beiden aber durch die Substanz des Eins; denn auch derjenige, der das Ungleiche und das Eins als Elemente setzt, mit dem Ungleichen aber die Zweiheit aus groß und klein meint, nimmt das Ungleiche und das Große und das Kleine als Eins, ohne zu

unterscheiden, daß sie es dem Begriffe,[2]) nicht aber der Zahl nach sind.

Sie bestimmen aber auch die Prinzipien, die sie Elemente nennen, nicht richtig. Die Einen bezeichnen das Große und Kleine mit dem Eins, diese drei, als Elemente der Zahlen, die zwei als Materie, das eine als Form, die Anderen reden von dem Vielen und Wenigen, weil das Große und das Kleine seiner Natur nach mehr der Raumgröße angehört, noch Andere reden von dem Allgemeineren, das über diesem steht, dem Übertreffenden und Übertroffenen. Dieses letztere unterscheidet sich von den anderen Fassungen hinsichtlich mancher Konsequenzen sozusagen gar nicht, sondern nur hinsichtlich der logischen Unzuträglichkeiten, die man vermeidet, weil man selbst seine Beweise logisch oder begrifflich führt. Indessen, wenn man behauptet, das Übertreffende oder Übertroffene sei Prinzip, nicht das Große und Kleine, so muß man aus demselben Grunde sagen, die Zahl gehe früher als die Zweiheit aus den Elementen hervor; denn beides ist allgemeiner. So aber behaupten sie das eine, aber das andere behaupten sie nicht. Andere aber stellen das Verschiedene und das Andere dem Eins, Andere dem Eins die Vielheit gegenüber. Wenn aber, wie sie wollen, das Seiende aus Gegensätzen entsteht, dem Eins aber entweder nichts konträr ist, oder wenn es denn sein soll, die Vielheit, das Ungleiche aber dem Gleichen, und das Verschiedene dem Identischen und das andere eben diesem, so können noch am ehesten diejenigen, welche das Eins der Vielheit entgegensetzen, etwas für sich anführen, doch auch sie nicht in genügender Weise; denn das Eins würde dann zum Wenigen werden, da die Vielheit der Wenigkeit und das Viele dem Wenigen entgegengesetzt ist.

Es ist aber klar, daß das Eins ein Maß bezeichnet. Und in allem hat man etwas von ihm Verschiedenes zugrunde gelegt, so in der Musik den Viertelton, bei Größen den Zoll, den Fuß oder etwas dergleichen, bei den Rhythmen den Takt oder die Silbe, und bei der Schwere ein bestimmtes Gewicht. Und so ist es überall: bei
1088a Qualitäten läßt man ein Qualitatives, bei Quantitäten ein Quantum als Maßeinheit dienen — und das Maß ist unteilbar, sei es der Form nach, sei es für die Wahrnehmung[3]) — indem das Eins für sich nicht als ein

Wesen gilt. Und das hat seine volle Berechtigung; denn das Eins bezeichnet nichts anderes als das Maß einer Vielheit und die Zahl eine gemessene Vielheit und eine Vielheit von Maßen. Daher ist das Eins auch ganz natürlich keine Zahl; denn auch das Maß ist keine Vielheit von Maßen; vielmehr ist Maß und Eins gleichmäßig Prinzip.[4]) Das Maß muß aber immer etwas sein, was mit allem Gemessenen gleichartig ist, wenn z. B. das Maß Pferd ist, so müssen das Gemessene Pferde, wenn Mensch, Menschen sein; wenn aber Mensch, Pferd, Gott das Gemessene sind, so muß das Maß etwa sein: lebendes Wesen, und die Zahl bezeichnet hier entsprechend viele Lebewesen. Wenn aber das Gemessene Mensch, weiß, gehend ist, so hat das durchaus keine Zahl, weil alles einem der Zahl nach Einem und Selbigen zukommt, gleichwohl wird es hier eine Zahl von Gattungen oder anderen derartigen Prädikaten geben.[5])

Die aber das Ungleiche als eine Art Eins und die unbestimmte Zweiheit als hervorgegangen aus Groß und Klein setzen, entfernen sich mit ihrer Ansicht gar sehr von Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit; denn diese Momente sind mehr passive Qualitäten und Akzidenzien als Substrate der Zahlen und Größen, nämlich Viel und Wenig Qualität der Zahl, Groß und Klein Qualität der Raumgröße, ähnlich wie Grad und Ungrad, Glatt und Rauh, Grad und Krumm. Zu diesem Verstoße kommt aber noch hinzu, daß Groß und Klein und was dergleichen ist, notwendig Relation ist. Die Relation ist aber von allen Kategorien am wenigsten eine Natur oder Substanz[6]) und später als Qualität und Quantität; und die Relation ist wie gesagt eine Eigenschaft der Quantität, aber nicht deren Materie, wofern ein Anderes, wie aller Relation insgemein, so ihren Teilen und Arten zugrunde liegt. Denn nichts ist groß oder klein, viel oder wenig, überhaupt relativ, was nicht als ein Anderes viel oder wenig, groß oder klein wäre oder eine relative Bestimmung aufwiese. Ein Zeichen aber dafür, daß die Relation am wenigsten eine Substanz und ein Seiendes ist, ist dies, daß sie allein kein Entstehen, kein Vergehen, keine Bewegung hat, wie es für die Quantität Wachstum und Abnahme gibt, für die Qualität Veränderung, für den Ort Fortbewegung und für die Substanz

schlechthinniges Werden und Vergehen. Das findet sich alles bei der Relation nicht. Denn ohne bewegt worden zu sein, wird etwas bald größer, bald kleiner oder gleich einem anderen sein, je nachdem dieses letztere eine Bewegung in der Quantität erfährt.[7])

1088b Auch muß die Materie eines Dinges der Möglichkeit nach das betreffende Ding sein, also auch die Materie einer Substanz. Das Relative ist aber ebensowenig potenziell Substanz, wie es das aktuell ist. Es ist daher
10 ungereimt oder vielmehr unmöglich, eine Nichtsubstanz zum Element und zur Voraussetzung einer Substanz zu machen, da doch alle Kategorien später sind als die Substanz.

Ferner, die Elemente werden nicht von dem prädiziert, dessen Elemente sie sind; viel und wenig aber wird, je für sich und zugleich, von der Zahl prädiziert und lang und kurz von der Linie, und die Fläche ist breit und schmal. Gibt es nun aber ferner eine Vielheit, von welcher immer das eine, wenig, prädiziert wird, die Zwei-
20 zahl z. B. — denn wäre sie viel, so wäre das Eins wenig —, so gäbe es auch ein schlechthinniges Vieles, z. B. die Zehnzahl, und zwar dann, wenn es kein Mehr gibt als sie, sonst irgend eine recht große Zahl. Wie soll nun hierbei die Zahl aus dem Wenigen und Vielen sein? Es müßte entweder beides von ihr prädiziert werden oder keines von beiden, nun aber wird nur das eine von ihr prädiziert.

Zweites Kapitel.

Überhaupt aber muß man untersuchen, ob es möglich
30 ist, daß das Ewige aus Elementen zusammengesetzt ist. Es müßte nämlich eine Materie haben, da alles aus Elementen Bestehende zusammengesetzt ist. Wofern nun etwas aus demjenigen entstehen muß, woraus es ist, auch wenn es, obwohl entstanden, immer ist, wenn ferner alles aus solchem ensteht, was dem Vermögen nach das Entstehende ist — denn aus Unvermögendem könnte es weder entstehen noch sein —, und wenn endlich das Potenzielle sowohl wirklich als nicht wirklich sein kann, so würde die Zahl oder was sonst Materie hat, mag es auch noch
40 so sehr immer sein, auch nicht sein können, wie das

von dem auch noch so viele Jahre Zählenden ebensogut gilt wie von dem, was einen Tag alt ist, demnach dann auch von dem, was endlose Zeit besteht. Wir hätten also kein Ewiges, wenn anders dasjenige nicht ewig ist, was auch nicht sein kann, worüber wir in anderen Untersuchungen (IX. 8. 1050b 6 ff. und de coelo I. 10) gehandelt haben.[8]) Hat nun aber das jetzt Gesagte ausnahmslose Geltung, daß keine Substanz ewig ist, wenn sie nicht aktuell ist, und sind die Elemente Materie der Substanz, so kann keine ewige Substanz Elemente haben, die ihre Bestandteile bildeten.

Es gibt aber einige, welche die unbestimmte Zweiheit als das Element setzen, das sich mit dem Eins verbinden soll, dagegen mit Recht das Ungleiche wegen der sich ergebenden Unmöglichkeiten ablehnen. Doch beseitigen sie damit nur diejenigen Schwierigkeiten, die sich einstellen müssen, wenn man das Ungleiche und das Relative zum Element macht, diejenigen dagegen, die sich abgesehen von dieser Meinung ergeben, müssen auch sie hinnehmen, mögen sie nun die Idealzahlen aus jenen Elementen ableiten oder die mathematische.

Es gibt nun zwar viele Ursachen, aus denen man sich zu diesen Prinzipien verirrte, die Hauptrolle spielt hier 1089a aber ein altfränkisches Bedenken. Man glaubte, daß alles Seiende Eins, das Seiende-an-sich, würde, wenn man nicht den Satz des Parmenides widerlegte und bestritte: „Daß Nichtseiendes sei, das mögest du nimmermehr denken!" Man müsse*) vielmehr zeigen, daß das Nichtseiende sei. Denn so würden aus dem Seienden, und einem Anderen die Dinge hervorgehen, sofern ihrer viele sein sollen.[9])

Aber erstens, wenn das Seiende viele Bedeutungen hat — denn bald bedeutet es die Substanz, bald die Qualität, die Quantität und so die anderen Kategorien —, von welcher Art**) sind dann jene Dinge, die insgesamt eins sind, wenn nicht das Nichtseiende sein soll? Sind es die Substanzen oder ihre passiven Qualitäten und so weiter, oder***) sind es alle Gattungen miteinander, so

*) Z. 5 ἀνάγκην, mit G^b und Bon. Chr.
**) Z. 9 ποῖα statt ποῖον, nach der Konjektur von Bon.
***) Z. 11 ἢ vor ἅπαντα, nach Cod. J^b und G^b.

daß das Dieses, das Qualitative, das Quantitative und alles, was nur eine einzelne Kategorie bezeichnet, eins wäre? Aber es ist unstatthaft oder vielmehr unmöglich, daß eine bestimmte Natur die Ursache davon ist, daß das eine Seiende ein Dieses ist, das andere ein Qualitatives, ein Quantitatives, ein Wo. Und dann, aus welchem Nichtseienden und Seienden sind die seienden Dinge? Weil nämlich das Seiende in mehrfacher Bedeutung ausgesagt wird, so ist das auch beim Nichtseienden der Fall. Sage ich Nicht-Mensch, so bedeutet das ein nicht-Dieses, sage ich nicht-grad, so bedeutet es ein nicht-so-beschaffenes, sage ich nicht-dreiellig, so bedeutet es ein nicht-so-großes. Aus welchem Seienden und Nichtseienden sind nun die vielen seienden Dinge? Man meint freilich das Falsche und will dieses Wesen unter demjenigen Nichtseienden verstanden wissen, aus welchem und dem Seienden die Vielheit der Dinge hervorgeht.[10]) Darum sagte man auch, man müsse etwas Falsches voraussetzen, ähnlich wie man in der Geometrie voraussetzt, die Linie, die nicht einen Fuß lang ist, sei das einen Fuß Lange.[11]) Aber dem kann unmöglich so sein. Denn so wenig man in der Geometrie irgend etwas Falsches voraussetzt — ist doch jener Vordersatz nicht im Schlußsatz einbegriffen —, so wenig kann das Seiende aus einem Nichtseienden dieser Art entstehen oder vergehen. Da vielmehr das je nach den einzelnen Fällen Nichtseiende in so vielen Bedeutungen ausgesagt wird, als Kategorien sind, daneben aber auch das als Falsches und das als Potenzielles Nichtseiende genannt wird, so erfolgt das Werden nur aus diesem letzteren, und es wird ein Mensch aus dem Nicht-Menschen, der aber potenziell ein Mensch ist,[12]) und aus dem Nicht-Weißen, das aber potenziell weiß ist, wird ein Weißes, und das ohne Unterschied, ob eines oder vieles wird.

Man sieht aber, wie ihre Untersuchung darauf ausgeht, zu erklären, wie das substanzial gemeinte Sein vieles ist. Denn das Erzeugte sind Zahlen, Längen und Körper.[13]) Es ist aber ungereimt, zu untersuchen, wie das Seiende im Sinne des Was vieles ist, nicht aber wie die Vielheit von Quantität und Qualität entsteht. Die unbestimmte Zweiheit oder Groß und Klein ist ja doch nicht die Ursache davon, daß zwei weiße Dinge oder daß viele

Farben, Geschmäcke und Figuren sind. Sonst wäre 1089b
auch solches Zahl und Einheit. Aber freilich wären sie
hierauf eingegangen, so hätten sie auch für die Substanzen
die wahre Ursache erkannt. Denn die Ursache ist dieselbe
oder analog. Diese Verwirrung ist nämlich auch Schuld
daran, daß sie, indem sie den Gegensatz von Seiend und
Eins suchten, um aus ihm und diesem die Dinge ab-
zuleiten, die Relation und das Ungleiche zugrunde
legten, welches doch weder konträrer Gegensatz noch
Verneinung von Eins und Seiend ist, sondern vielmehr
eine von den Naturen der Dinge wie das Was und die
Qualität. Man hätte also auch suchen sollen zu erklären,
wie die Relation Eines und nicht Vieles ist. So aber
untersucht man zwar die Weise, wie neben dem ersten
Eins viele Einheiten sind, aber man schreitet nicht zu
der Frage fort, wie neben dem Ungleichen viele ungleiche
Dinge sein mögen. Gleichwohl verwenden und nennen
sie Groß, Klein, Viel, Wenig, woraus die Zahlen, Lang,
Kurz, woraus die Länge, Breit, Schmal, woraus die Fläche,
Tief, Flach, woraus die Körper sein sollen, und so führen
sie noch mehr Arten der Relation an. Wie kommt nun
dieses zur Vielheit?

Man muß nun zwar wie gesagt jedem das Potenzielle
zugrunde legen. Was aber der Vertreter dieser Ansicht
bezüglich der Natur des potenziell Diesen und Wesen-
haften,*) an sich aber Nichtseienden weiter erklärt hat,
es sei das Relative, das ist gerade so, wie wenn er das
Qualitative angegeben hätte, welches weder potenziell das
Eins oder das Seiende ist, noch Negation des Eins oder
des Seienden, sondern einfach ein Seiendes. Man müßte
vielmehr, wie gesagt, da doch die Frage ist, wie der
seienden Dinge viele sein können, nicht nach dem in
derselben Kategorie Stehenden fragen, wie viele Sub-
stanzen oder Qualitäten sein können, sondern wie das
Seiende vieles ist. Denn das eine ist Substanz, das
andere passive Qualität, noch anderes Relation. Bei den
anderen Kategorien nun gibt es zwar noch eine andere
Auffassung[14]) von der Weise, wie sie viele sind, daß
nämlich, weil sie nicht von der Substanz trennbar sind,
dadurch, daß das Substrat vieles wird und ist, auch das

*) Z. 17 οὐσία statt οὐσίᾳ, mit Bon.

Qualitative und Quantitative vieles ist. Indessen jede Gattung muß doch eine Materie haben, nur kann sie nicht von den Substanzen getrennt sein. Aber bei den Dieses hat die Frage Berechtigung, wie das dieses vieles sein möge, wenn kein Dieses und keine Natur von der angezeigten Art sein soll.[15]) Aber die gegenwärtige Schwierigkeit bezieht sich vielmehr darauf, wie der aktuellen (immateriellen) Substanzen viele sein mögen und nicht nur eine. Wenn nun aber das Dieses und das Quantitative nicht dasselbe ist, so sagt man nicht, wie und warum das Seiende, sondern wie das Quantitative vieles ist. Denn jede Zahl bezeichnet ein Quantum, und die Einheit, wenn sie nicht Maß ist, bezeichnet ein quantitativ Unteilbares. Ist also das Quantum und das Was verschieden, so wird uns nicht gesagt, wo-
1090a her und wie das substanziale Was zur Vielheit kommt. Ist es aber dasselbe, so stößt man mit solcher Meinung auf vielen Widerspruch.

Man könnte aber bezüglich der Zahlen die Untersuchung auch darauf richten, wie man sich von ihrem wirklichen Dasein überzeugen soll. Für den, der Ideen annimmt und die Zahlen in diesem Sinne auffaßt, geben sie wohl eine Ursache für die Dinge ab, insofern jede Zahl eine Idee ist und die Idee, auf welche Weise immer, für das andere die Ursache seines Seins ist. Denn das mag ihnen einmal zugestanden werden. Meint man es aber in dieser Weise nicht, indem man die von den Ideen unzertrennlichen schlimmen Konsequenzen einsieht, so daß man die Zahlen nicht ihretwegen aufstellt, und setzt die mathematische Zahl, wo ist dann der Beweis, daß solche Zahlen wirklich sind, und was sollen sie den anderen Dingen nützen? Der Urheber dieser Ansicht läßt sie ja weder Zahl von etwas sein, setzt sie vielmehr als eine selbständige Wesenheit, noch zeigt sie sich als Ursache; denn die Sätze der Arithmetik finden, wie erörtert (XIII. 3), alle auch auf die sinnlichen Dinge Anwendung.

Drittes Kapitel.

Die nun behaupten, daß die Ideen existieren, und daß sie Zahlen sind, versuchen wenigstens zu erklären, wie und warum auf Grund seiner Absonderung[16]) jedesmal

das Eine neben dem Vielen zu fassen ist. Da freilich das, was sie sagen, weder notwendig noch möglich ist, so darf man auch nicht sagen, daß die Zahl deshalb existiert.

Die Pythagoreer dagegen machten, weil sie viele Eigenschaften der Zahlen den sinnlichen Körpern zukommen sahen, zwar die Zahlen zu dem Seienden, aber nicht als getrennt, sondern so, daß das Seiende aus Zahlen bestehen sollte. Aber warum? Weil sich die Eigenschaften der Zahlen in der Musik und am Himmel und an vielem anderen finden.[17])

Diejenigen aber, welche nur die mathematische Zahl setzen, dürfen auf Grund ihrer Voraussetzungen nichts von der Art vorbringen, dagegen sagte man, es gäbe sonst keine Wissenschaften des Mathematischen. Wir aber sagen, daß die mathematischen Wissenschaften trotzdem bestehen, wie wir schon oben (XIII. 3) ausgeführt haben.

Es ist nun klar, daß das Mathematische nicht getrennt ist; denn wäre es getrennt, so würden seine Eigenschaften sich nicht an den Körpern finden. In dieser Hinsicht kann man also den Pythagoreern nichts anhaben. Wenn diese dagegen die Naturkörper aus Zahlen bilden, aus solchem, was nicht Schwere, nicht Leichtigkeit hat, solches, was Leichtigkeit und Schwere hat, so scheinen sie von einem anderen Himmel und von anderen Körpern zu reden, nicht von denen, die in die Sinne fallen. Die aber die Zahl getrennt setzen, weil die Axiome vom Sinnlichen nicht gelten würden und doch die gewöhnlich ausgesprochenen wahr sind und die Seele gewinnen, nehmen an, die Zahl habe ein wirkliches Dasein und sei getrennt,*) 1090b und ebenso die mathematischen Größen. Offenbar nun wird die Widerlegung das Gegenteil behaupten, und die so sprechen, mögen die eben angeführte Schwierigkeit lösen, warum, wenn das Mathematische sich keineswegs im Sinnlichen findet, sich seine Eigenschaften darin finden.

Es gibt aber auch einige, die das Dasein solcher Naturen darum für notwendig halten, weil der Punkt Grenze und Letztes für die Linie ist, wie die Linie für die Fläche und diese für den Körper.[18]) Aber man gebe auch bei dieser Begründung acht, ob sie nicht gar zu

*) Z. 37 χωριστὸν st. χωριστά, nach der Konjektur v. Bon.

schwach ist. Das Letzte ist nicht Substanz, vielmehr ist alles dieses Grenze, wie es auch beim Gehen und überhaupt der Bewegung eine Grenze gibt. Diese wäre also ein Dieses, wäre Substanz, was ungereimt ist. Allein wenn auch wirklich solche Wesen existierten, so müßten sie doch alle das Wesen der uns umgebenden Sinnendinge sein, auf welche sich ja die Begründung bezog. Warum sollen sie also getrennt sein?

Ferner wird man, wenn man nicht allzu leichtfertig verfährt, betreffs der gesamten Zahl und des Mathematischen fragen, warum denn hier Früheres und Späteres gegenseitig zu seinem Dasein nichts beiträgt. Denn wenn die Zahl das angesprochene Sein auch nicht hat, so sollen nach denen, die nur das Mathematische setzen, doch die Größen sein, und sind diese nicht, doch die Seele und die sinnlichen Körper. Allein die Natur hat nach allem, was man sieht, keinen episodischen Charakter, wie eine schlechte Tragödie.[19])

Die aber die Ideen setzen, entgehen zwar diesem Vorwurf; denn sie konstruieren die Größen aus der Materie und einer Zahl, aus der Zweiheit die Längen, aus der Dreiheit etwa die Flächen, aus der Vierheit oder auch aus anderen Zahlen — denn es trägt nichts aus — die Körper. Indessen sollen nun diese Längen usw. Ideen sein, oder welches wäre ihre Weise, und was tragen sie zu dem Seienden bei? Nichts, muß man sagen, so wenig wie das Mathematische. Aber es hat in bezug auf solche ideal gefaßte Längen usw. auch kein Lehrsatz Gültigkeit, man müßte denn am Mathematischen rütteln und eigene Meinungen geltend machen wollen. Es ist ja keine Kunst, willkürliche Voraussetzungen zu ersinnen und im Anschluß daran viele Worte zu machen und ein System herzurichten.

Diese nun versehen's in der Beziehung, daß sie das Mathematische mit den Ideen verquicken. Die aber zuerst zwei Zahlen setzten, die ideale und eine andere, die mathematische, sagen nicht und können nicht sagen, wie und woraus die mathematische entsteht; sie lassen sie nämlich in der Mitte stehen zwischen der Idealzahl und der sinnlichen Zahl. Denn wenn sie aus dem Großen und Kleinen entsteht, so wäre sie identisch mit jener, der Idealzahl. Indessen wird sie doch aus einem anderen

Kleinen und Großen hervorgehen müssen, da sie ja die 1091a
Raumgrößen erzeugt. Gibt man aber ein verschiedenes
Kleines und Großes an, so ist damit eine Mehrheit von
Elementen behauptet. Und ist von beiden ein Eins das
Prinzip, so wird über diesem doppelten Eins das Eins
als etwas Gemeinsames sein, und man muß fragen, wie
das Eins dieses Viele ist, zumal da nach jenem (Plato)
die Zahl unmöglich anders als aus dem Eins und der
unbestimmten Zweiheit entstehen kann.[20])

Alles das ist also unvernünftig und ist verfeindet mit 10
sich selbst und mit dem gesunden Menschenverstand; es
ist wie eine Auflage der „langen Rede" des Simonides.
Denn es entspinnt sich eine lange Rede wie bei diesem
Dichter diejenige der Sklaven, wenn man keine gesunden
Behauptungen aufstellt. Man meint aber auch die Ele-
mente selbst, das Große und Kleine, schreien zu hören,
als würden sie an den Haaren herbeigezogen, da sie gar
keine andere Zahl erzeugen können als die Zweizahl und
ihre Potenzen.

Es ist aber auch ungereimt oder vielmehr ein Ding 20
der Unmöglichkeit, von solchem, was ewig ist, eine Ent-
stehung zu behaupten. Wegen der Pythagoreer nun
kann gar kein Zweifel sein, ob sie solche Entstehung
nicht behaupten oder doch. Denn sie sagen deutlich, daß
nachdem sich das Eins gebildet habe — aus Flächen oder
Farben oder Samen oder sonst einer Sache, die sie selbst
nicht anzugeben wissen —, allsobald der nächstliegende
Teil des Unbegrenzten von der Grenze angezogen und
umgrenzt worden sei. Da sie jedoch den sichtbaren
Kosmos konstruieren und vom naturwissenschaftlichen 30
Standpunkte reden wollen, so ist es angemessen, sie in
der Physik ein wenig ins Verhör zu nehmen, dagegen für
die jetzige Untersuchung sie zu verabschieden. Suchen
wir doch nach den Prinzipien im Unbewegten und haben
die Entstehung derjenigen Zahlen, die diesen Charakter
des Unbewegten haben, zu erforschen.

Viertes Kapitel.

Von der ungraden Zahl also nimmt man keine Ent-
stehung an, indem man für ausgemacht ansieht, daß die
Entstehung sich auf die grade bezieht. Die erste grade 40

Zahl aber konstruieren einige aus Ungleichem, dem Großen und Kleinen, das vorher gleich gemacht worden ist. Diesen Elementen mußte also, bevor sie gleich gemacht wurden, Ungleichheit anhaften. Waren sie immer gleichgemacht, so wären sie nicht früher ungleich gewesen, da vor dem Immer keinerlei Früheres ist. So ist denn offenbar, daß man von der Entstehung der Zahlen nicht bloß darum spricht, um die ursächliche Abfolge zu verdeutlichen.[21])

Es gibt aber ein Bedenken, das eine Schwierigkeit in sich birgt, eine Schwierigkeit, die dem, der sie leichthin abtun zu können glaubt, einen Tadel einträgt, wie sich nämlich die Elemente und Prinzipien zum Guten und Schönen verhalten. Die Schwierigkeit liegt darin, ob sich unter den Prinzipien ein solches findet, wie wir es mit dem Guten-an-sich und dem Besten meinen, oder nicht, so daß das Gute späteren Ursprungs wäre.[22])

Die alten Theologen scheinen in dieser Frage derselben Meinung zu sein wie einige neuere Denker, welche sich verneinend äußern und behaupten, daß erst mit der fortschreitenden natürlichen Entwicklung der Dinge auch das Gute und Schöne in der Welt hervorgetreten sei. So urteilt man aber, um einer wirklichen Schwierigkeit zu
1091b entgehen, die sich einstellt, wenn man mit manchen das Eins als Prinzip setzt. Diese Schwierigkeit kommt aber nicht daher, daß man dem Prinzip das Gute zukommen läßt, sondern daher, daß man das Eins zum Prinzip, und zwar zum Prinzip nach Weise des Elements macht, so daß die Zahl aus dem Eins hervorgeht. Die alten Dichter aber stimmen insofern mit den genannten Philosophen der Gegenwart überein, als sie die Herrschaft und Regierung nicht den ältesten Göttern zuschreiben, der Nacht und dem Himmel, dem Chaos und dem Okeanos, sondern dem Zeus. Allein diese werden zu solchen Behauptungen durch den Umstand geführt, daß sie die Beherrscher der Welt wechseln lassen, indem diejenigen von ihnen, die eine Mittelstellung einnehmen, da sie nicht alles ohne Ausnahme in Mythen kleiden, wie Pherecydes und einige andere, das erste Erzeugende als Bestes setzen, ebenso die Magier[23]) und einige von den späteren Weisen, wie Empedokles und Anaxagoras, indem der eine die Freundschaft zum Element, der andere den Nus zum

Prinzip macht. Von denjenigen aber, die das Dasein der unbewegten Substanzen vertreten, sagen die Einen, das Eins-an-sich sei das Gute-an-sich, für seine Substanz aber hielten sie vorzugsweise das Eins.

Die Schwierigkeit ist also die, für welche von beiden Ansichten man sich erklären soll. Wunderbar aber wäre es, wenn dem ersten, ewigen und sich selbst vollkommen genügenden Wesen eben dieses Erste, die Selbstgenügsamkeit und das ewige Heil, nicht in der Weise des Guten zukäme. Kann es doch aus keinem anderen Grunde unvergänglich und sich selbst genügend sein, als weil es gut ist. Demnach ist es annehmbar, daß die Behauptung, das Prinzip besitze diese Beschaffenheit, wahr ist.[24]) Daß aber dieses Prinzip das Eins sei oder, wenn nicht dieses, so doch ein Element, und zwar ein Element von Zahlen, das ist unmöglich; denn da ergeben sich viele Anstände — weshalb auch Einige, um denselben zu entgehen, sich von dieser Meinung losgesagt haben, diejenigen nämlich, die zwar damit einverstanden sind, daß das Eins erstes Prinzip und Element ist, aber für die mathematische Zahl —; denn da werden alle Einheiten ein Gutes-an-sich, und man bekommt einen großen Überfluß an Gütern.

Ferner, wenn die Ideen Zahlen sind, so sind die Ideen alle ein Gutes-an-sich. Man setze nun Ideen für was man will. Setzt man sie nur für die guten Dinge, so sind die Ideen keine Substanzen. Setzt man sie aber auch für die Substanzen, so werden alle Tiere, Pflanzen und was an ihnen teilhat, Gutes sein.

Aber außer diesen Ungereimtheiten folgte auch noch, daß das entgegengesetzte Element, sei es die Vielheit oder das Ungleiche, Groß und Klein, das Schlechte-an-sich wäre. Deshalb scheute sich der Eine, mit dem Eins das Gute zu verbinden, in Anbetracht, daß, da alles Werden aus Konträrem ist, das Schlechte das Wesen der Vielheit sein müßte. Die Anderen aber bezeichnen das Ungleiche als das Wesen des Schlechten, und so folgt, daß alles Seiende am Schlechten teilhat mit Ausnahme des einen Eins-an-sich, folgt, daß die Zahlen an einem reineren Schlechten teilhaben als die Größen, daß das Schlechte der Ort des 1092a Guten ist, und daß es an dem teilhat und nach dem strebt, was ihm Vernichtung bringt; denn das eine Gegen-

teil bringt dem anderen Vernichtung. Und wenn, wie wir sagten, die Materie eines Dinges selbst potenziell das Ding ist, z. B. die Materie des aktuellen Feuers das potenzielle, so müßte das Schlechte selbst das potenziell Gute sein.

Alle diese Folgen ergeben sich demnach, einmal weil man jedes Prinzip zum Element, dann weil man die Gegensätze zu Prinzipien macht, ferner, weil man das Eins als Prinzip, und endlich, weil man die Zahlen als erste und getrennte Substanzen und als Ideen setzt.

Fünftes Kapitel.

Ist es also gleich unmöglich, das Gute nicht unter die Prinzipien zu setzen und es auf die angegebene Weise unter sie zu setzen, so werden offenbar die Prinzipien und die ersten Substanzen unrichtig angegeben. Auch ist es gefehlt, wenn man die Prinzipien des ganzen Universums dem Prinzip der Tiere und Pflanzen darin gleich setzt, daß das Vollkommenere immer aus Unbestimmtem und weniger Vollkommenem hervorgeht und deswegen dasselbe Verhältnis bei den ersten Substanzen annimmt, wonach dann das Eins-an-sich nicht einmal ein Seiendes wäre. Denn auch bei den Tieren und Pflanzen sind die Prinzipien, aus denen sie entstehen, vollkommen: ein Mensch erzeugt einen Menschen, und der Same ist nicht zuerst.

Ungereimt[25]) ist es aber auch, den (sinnlichen) Körpern und dem Mathematischen gemeinsam den Ort anzuweisen — denn der Ort ist den Einzeldingen eigentümlich, weshalb sie dem Orte nach getrennt sind, das Mathematische aber hat kein Wo — und zu sagen, daß es irgendwo sein muß, ohne zu sagen, was der Ort ist.

Es hätten aber auch diejenigen, welche die Dinge aus Elementen und die ersten Dinge die Zahlen sein lassen, erst unterscheiden sollen, wie eins aus dem anderen entsteht, um sodann anzugeben, auf welche Weise die Zahl aus den Prinzipien entsteht.[26]) Entsteht sie etwa durch Mischung? Aber nicht alles läßt sich mischen,[27]) und die Mischung ist verschieden von ihren Bestandteilen, und das Eins könnte nichts Getrenntes oder eine andere Natur sein, wie man doch will. Oder soll die Zahl durch

Zusammensetzung entstehen, wie eine Silbe? Aber da müßte sie eine bestimmte Lage haben, und man würde beim Denken das Eins und die Vielheit getrennt denken; demnach wäre die Zahl dies: Einheit und Vielheit, oder das Eins und das Ungleiche. Und da etwas aus etwas sein kann teils wie aus seinen Bestandteilen, teils nicht, auf welche von beiden Weisen ist da die Zahl? Ein Sein wie aus seinen Bestandteilen hat nämlich nur das, was ein Werden hat. Oder ist die Zahl wie aus einem Samen? Aber vom Unteilbaren kann nichts abgehen.[28]) Oder wie aus einem nicht beharrenden Konträren? Aber was so ist, ist immer auch aus einem anderen, Beharrenden. Da nun das Eins bald als Gegenteil von Viel, bald als Gegenteil von Ungleich gefaßt wird, indem man das Eins als Gleiches nimmt, so wäre demnach die Zahl aus diesen Prinzipien wie aus Konträrem. Mithin gibt es anderes, woraus als Beharrendem in Verbindung mit dem anderen die Zahl ist oder geworden ist. Und ferner, warum vergeht denn alles andere, was aus Konträrem ist oder ein Konträres hat, auch wenn es aus dem ganzen Konträren ist,[29]) die Zahl aber nicht? Gleichwohl wirkt Konträres vernichtend, so als Bestandteil wie sonst. So wirkt z. B. der Streit vernichtend auf die Mischung des Weltganzen. Freilich sollte er nicht, da er ja nicht das Gegenteil *) der Mischung ist.

Es fehlt aber auch jede bestimmte Aussprache darüber, auf welche von beiden Weisen die Zahlen Ursachen der Substanzen und des Seins sind, ob als Grenzen, wie die Punkte die Größen begrenzen und wie Eurytus der Reihe nach bestimmte, welche Zahl jedes hat, welche der Mensch, welche das Pferd usw., wobei er, wie diejenigen, welche die Zahlen auf die Figuren des Dreiecks und Vierecks anwenden, die Formen der Pflanzen mit Rechensteinen abbildete,[30]) oder ob sie darum Ursachen sein sollen, weil die Harmonie das Verhältnis der Zahlen ist **) und ähnlich der Mensch und alles andere. Wie sollen aber da die sinnenfälligen Eigenschaften Zahlen sein, die weiße Farbe, die Süßigkeit, die Wärme? Daß aber die Zahlen keine Substanzen sind und die Form nicht verursachen, liegt am Tage; denn das Verhältnis ist die

*) Z. 7 ἐκείνῳ, nach A^b.
**) Z. 14 ἡ statt ἦ, mit Bon. Chr.

Substanz, die Zahl aber Materie; z. B. von Fleisch oder Knochen ist die Wesenheit Zahl in dem Sinne, daß hier drei Teile Feuer und zwei Teile Erde vorhanden sind; und immer ist die Zahl, welche es auch sei, Zahl von Dingen, sei dies Feuer oder Erde oder Einheit. Dagegen die Substanz bedeutet, daß in der Mischung soviel zu soviel hinzutritt, und dies ist nicht mehr Zahl, sondern ein Mischungsverhältnis von körperlichen oder sonstigen Zahlen.

Also ist die Zahl, sei es Zahl überhaupt oder Zahl der Einheiten, nicht Ursache, nicht als Materie[31]) und nicht als Begriff und Form der Dinge. Aber auch nicht als Zweck.[32])

Sechstes Kapitel.

Man könnte fragen, was das Gute ist, das von den Zahlen dadurch kommt, daß*) die Mischung nach einer bestimmten Zahl, sei es eine teilbare,[33]) sei es eine ungrade, stattfindet. Denn tatsächlich ist das zu dreimal drei gemischte Honigwasser um nichts gesünder, es ist vielmehr bekömmlicher, wenn es ohne bestimmtes Zahlenverhältnis wässerig, als wenn es nach einer Zahl gemischt zu stark ist. Ferner beruhen die Mischungsverhältnisse auf der Addition von Zahlen, nicht auf Zahlen, z. B. drei zu zwei, nicht dreimal zwei.[34]) Denn bei den Multiplikationen muß ja die Gattung dieselbe sein. Es muß also die Faktorenreihe A mal B mal Γ. durch A, die Reihe Δ E Z durch Δ gemessen werden, also alle Multiplikationsprodukte durch dasselbe. Es kann also
1093a nicht die Zahl des Feuers B E Γ Z und die des Wassers 2×3 sein.[35])

Wenn aber alles an der Zahl teilhaben soll, muß vieles dasselbe werden, und dies und jenes eine und dieselbe Zahl bekommen.[36]) Ist also solche Teilnahme Ursache, und ist ein Ding deshalb da, oder ist das vielmehr unerweislich? Es gibt z. B. eine Zahl von Umschwüngen verschiedener Sphären, die für die Bewegung der Sonne erforderlich sind, und ebenso für die des Mondes, und wieder gibt es eine Zahl für das Leben und das Alter der verschiedenen Tiere. Was hindert nun, daß einige von diesen Zahlen Quadrat-, andere Kubik-

*) Z. 27 τῷ statt τὸ, nach Bon.

zahlen sind, einige gleich, andere doppelt so groß. Es hindert nichts, vielmehr bestände eine Notwendigkeit, sich so im Kreise zu drehen, wenn alles an der Zahl teilhätte und das Unterschiedene unter dieselbe Zahl fallen könnte. Wenn also manchem eine und dieselbe Zahl zugefallen ist, so muß das, dem die gleiche Art von Zahl zukommt, miteinander identisch sein; z. B. Sonne und Mond wären dasselbe.[37])

Doch warum sind die Zahlen Ursachen? — Es gibt sieben Selbstlaute, sieben Saiten bilden die Harmonien, es sind sieben Plejaden, in sieben Jahren wechseln die Tiere — heißt das manche, andere nicht — die Zähne, sieben waren der Helden vor Theben. Sind nun darum, weil die Siebenzahl ihre bestimmte Beschaffenheit hat, der thebanischen Helden sieben gewesen, oder besteht aus diesem Grunde das Siebengestirn aus sieben Sternen? War nicht vielmehr bei jenen die Anzahl der Tore oder sonst etwas die Ursache? Und zählt nicht das Siebengestirn sieben Sterne, weil wir so zählen? Im Bären zählen wir doch zwölf, andere noch mehr. So sagen sie auch, die Buchstaben Xi, Psi und Zeta seien Einklänge, und weil drei Einklänge seien, so seien auch dieser Buchstaben drei; daß es aber solcher Buchstaben unzählige geben könnte, kümmert sie nicht. Es könnte ja auch G und R durch einen Buchstaben bezeichnet werden. Liegt aber der Grund darin, daß jeder von ihnen und sonst keiner das Doppelte der anderen Buchstaben ausmacht — was daher kommt, daß es drei Teile des Sprachorgans gibt,[38]) bei deren jedem der entsprechende Laut zugleich mit dem S hervorgebracht wird —, so sind deshalb nur drei, nicht darum, weil der Einklänge drei sind. Denn es gibt noch mehr Einklänge, solcher Buchstaben aber kann es nicht mehr geben. Diese Leute gleichen den alten Erklärern des Homer, die kleine Ähnlichkeiten sehen und große übersehen. Manche bringen noch*) vieles der Art vor; so habe von den beiden mittleren Saiten die eine neun Töne, die andere acht, und der epische Vers (der daktylische Hexameter) habe siebzehn Silben, in gleicher Anzahl mit diesen; man bekommt ja nach rechts skandierend neun und nach links acht Silben. Es sei 1093b

*) Z. 28 ἔτι statt ὅτι, mit Bon. Chr.

auch im Alphabet der gleiche Abstand von Alpha bis Omega wie auf der Flöte vom tiefsten zum höchsten Ton, und die Zahl dieses höchsten Tones sei gleich derjenigen der Gesamtheit des Himmels.[39])

Man frage sich aber, ob es nicht für jeden eine kleine Mühe ist, solche Übereinstimmungen in den ewigen Dingen anzugeben und aufzufinden, da man sie ja leicht auch im Vergänglichen findet.[40])

Aber die gelobten Naturen in den Zahlen und ihr Gegenteil (die unglückverheißenden) und überhaupt die Bedeutung des Mathematischen, wie manche davon reden und es zum schöpferischen Naturprinzip machen, das alles will sich uns, scheint es, so weit wir die Sache so ansehen, nicht ergeben. Denn nichts von dem Genannten ist nach irgend einer von den unterschiedenen Arten der Kausalität Ursache. Jawohl, man macht uns klar, daß gut sind und in der schönen Reihe stehen das Ungrade, die ungebogene Linie, die Potenzen einiger Zahlen; nämlich die Jahreszeiten und eine solche Zahl treffen zusammen; und auch was man sonst noch aus der Mathematik beibringt, steht auf dieser Höhe. Deswegen sieht auch alles nach dem Zufall aus. Denn es ist wirklich zufällig, jedoch ist alles verwandt miteinander, und das Analoge ist Eins. Denn die Analogie findet sich in jeder Kategorie des Seienden, wie die Geradheit an der Länge, so an der Breite etwa die Glätte; an der Zahl das Ungrade und an der Farbe das Weiße.

Die Idealzahlen sind auch nicht ursächlich für das Harmonische und dergleichen. Denn bei den Idealzahlen sind selbst die der Art nach gleichen Zahlen (wie zwei und zwei) verschieden voneinander, weil die Einheiten verschieden sind. Wegen der Harmonie braucht man also keine Ideen anzunehmen.

Das ist es also, was sich aus dieser Lehre ergibt, und der Art ließe sich noch manches beibringen. Der Umstand aber, daß man mit der Konstruktion der Zahlen solche Not hat und sie in keiner Weise durchführen kann, dürfte ein Beweis sein, daß das Mathematische nicht, wie manche behaupten, vom Sinnlichen getrennt, und daß es nicht Prinzip ist.

Anmerkungen.

Zum achten Buche.

1) Das achte Buch bildet einen Abschluß. Mit dem folgenden Buche beginnt mit der Lehre von Potenz und Aktus eine ganz neue Erörterung. Übrigens ist, wie Schwegler zutreffend bemerkt, das achte Buch insofern die Brücke zum folgenden, als Materie und Form in ihm unter der Bezeichnung Potenz und Aktus auftreten. Der Gegensatz von Materie und Form, der den engeren Kreis des natürlichen oder sinnenfälligen Seins beherrscht, ist gewissermaßen ein Abbild des Gegensatzes von Potenz und Akt, der alles kreatürliche Sein umfaßt, indem jede geschaffene Substanz sich zu ihrem Dasein und ihrer Tätigkeit wie die Potenz zum Akte verhält. Es zeigt sich also hier im Aufbau der Metaphysik ein bedeutungsvoller Zusammenhang. Das Verhältnis auf der tieferen Seinsstufe bereitet das analoge höhere Verhältnis vor.

2) Den Unterschied zwischen Ursache, Prinzip und Element lehrt Buch V, 1—3. Nach Alexander sind hier mit Ursache die Formen, mit Prinzip die wirkende und Zweckursache, mit Element die Materie gemeint. Aristoteles hatte VII, 1 gesagt, das erste und eigentliche Seiende sei die Substanz. Da also Wissenschaft soviel ist als Erkenntnis der Ursache, so muß die metaphysische Wissenschaft die Ursachen der Substanzen erforschen.

3) Vgl. VII, 2.

4) Mit den anderen einfachen Körpern ist der Stoff der Himmelskörper gemeint, der Äther, die quinta essentia.

5) Das wesentliche Sein und das Subjekt sind Form und Materie. Sie werden nicht mit den Sinnen, sondern mit dem Verstande erkannt.

6) Vgl. VII, 4 u. 12.

7) Vgl. VII, 10 u. 11.

8) Vgl. VII, 13—16.

9) Im folgenden sollen die konstitutiven Prinzipien der körperlichen Substanz, Materie und Form, aus dem Naturgeschehen, erwiesen werden. Es gibt nämlich in der Natur erfahrungsmäßig ein substanzielles Werden und Vergehen, das heißt ein Werden und Vergehen neuer Substanzen. Da bei

diesen Vorgängen der Stoff an sich bleibt und nur in seiner Gestalt oder Beschaffenheit einen Wandel erfährt, so folgt, daß der Stoff an sich kein aktuales Sein, kein Dasein hat, daß er nichts Wirkliches, sondern nur der Potenz nach Substanz ist. Denn er macht mit der Form ein einiges Sein aus. Materie und Form sind keine zwei Substanzen, die bloß in irgend einer Weise miteinander verbunden sind. Sie sind Einheit, wie auch die Substanz und eine akzidentelle Form, z. B. die Kugel und ihre Rundheit. Hätte nun die Materie schon ein Dasein, eine Wirklichkeit, so käme die Form, z. B. das Sein der Pflanzen oder des Tieres, nur wie ein Akzidenz zu ihr hinzu, und so hätten wir denn, wenn eine Pflanze oder ein Tier entsteht, kein Werden eines neuen Wesens, sondern nur das Werden einer neuen Beschaffenheit, wie etwa Sokrates gebildet oder weise wird. Da aber offenbar die Pflanze oder das Tier ein Wesen ist, welches vorher nicht war, mit ihnen also eine neue Substanz entsteht, so folgt, daß der Stoff, insofern er das Wesen der Pflanze oder des Tieres aufnimmt, nicht Substanz ist, außer der Möglichkeit nach. Das ist es, was Aristoteles hier ausspricht. Dieser Begriff der realen und substanzialen Möglichkeit oder Potenz wird von manchen Neueren entschieden bestritten. So von Clemens Baeumker, das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, S. 250ff.; er sagt im Anschluß an Zeller, dieser Begriff enthalte einen inneren Widerspruch und sei unvollziehbar. Aber das mußte nicht bloß gesagt, sondern bewiesen werden, um so mehr, da man sich auf solchem Standpunkte mit den größten Denkern, nicht bloß mit Aristoteles, sondern auch mit Plato, Augustin und Thomas v. A. in Widerspruch setzt. Zu sagen, zwischen Sein und Nichtsein ist kein Mittleres, ist kein Beweis. Wenn etwas nicht aktuell ist, so folgt noch nicht, daß es nichts Reales ist, außer wenn man von vornherein Reales und Aktuales identifiziert. Nach Aristoteles ist aber real und aktual nicht dasselbe, sondern das Reale zerfällt in Aktuelles und potenzielles Sein. Das müßte also widerlegt werden. Man kann gegen den Beweis aus dem substanzialen Werden auch nicht die neueren Ergebnisse der Physik und Chemie anrufen, nach welchen die Körper aus kleinsten Massen und Atomen bestehen. Man übersieht, daß eben die Verbindung dieser Elemente zu einem einheitlichen Ganzen von bestimmter Natur und bestimmter psychischen Begabung zu erklären ist. Der Mensch, das Tier, die Pflanze ist mehr als ein Atomenkonglomerat.

10) Hier ist nach Alexander auf den vernünftigen Teil der Menschenseele hingewiesen. Die vernünftige Seele ist zwar Wesensform des Leibes, aber doch von ihm trennbar, so daß sie für sich fortbestehen kann. Sie ist nach Aristoteles unsterblich, dagegen die sinnliche und vegetative Seele dauert

nicht fort, weil sie ohne Leib ihre Verrichtungen nicht wahrnehmen kann. Jede rein natürliche Wesensform ist an sich untrennbar und nur dem Begriffe nach trennbar von der Materie und getrennt. Aristoteles redet hier von dem Unterschiede der Formen bezüglich der Trennbarkeit, um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, als ob alle Formen der Naturdinge nichts weiter wären, als eben Form. — Wenn es heißt, daß das Kompositum aus Materie und Form schlechthin trennbar ist, χωριστόν, so ist zu bedenken, daß dieses griechische Wort auch getrennt bedeutet oder auch fähig für sich zu sein und wirklich für sich.

11) Das Substrat der substanzialen Veränderung ist bald auf dem Wege, eine Substanz, z. B. ein Tier, zu werden, bald auf dem Wege, als Substanz, z. B. als Tier, zu vergehen. Im ersten Falle hat es zuerst die Privation der betreffenden Substanz oder substanzialen Form und zuletzt hat es die Substanz oder das Dieses, im zweiten Falle ist es umgekehrt. Man sieht, daß Aristoteles den Urstoff oder die substanziale Materie aus dem substanzialen Werden ableitet. Ein solches Werden gibt es. Denn sonst wäre nur ein beziehungsweises Werden, dem Orte, der Größe, der Qualität nach, kein schlechthinniges Werden.

12) Anerkannt, insofern das Dasein des Stoffes und stofflicher Dinge anerkannt ist, nicht insofern die Materie substanziale Möglichkeit im Sinne des Aristoteles ist.

13) In diesem Kapitel will Aristoteles die substanziale Form beschreiben, die ein Ding in Wirklichkeit zu dem macht, was es ist. Einen Beweis ihres Vorhandenseins führt er nicht. Denn sie ist schon mit der Materie bewiesen. Materie und Form sind relative Begriffe. Dagegen sucht er sie, wie er das auch sonst tut, bei der Schwierigkeit ihres Begriffes dem Verständnisse durch Vergleichung mit akzidentellen Bestimmungen und mit den Produkten der Kunst oder des Handwerks näher zu bringen. Was die Form des Kastens für dieses Möbel, was die Lage für die Schwelle ist, das ist die substanziale Form, z. B. das Pflanze-sein und diese Art Pflanzesein, für das Naturerzeugnis. Daß Aristoteles nicht die Kunstformen mit den substanzialen Formen verwechselt hat oder gar durch die Kunstformen dazu kam, die Wesensformen zu erträumen, wie man vielfach behauptet hat und noch immer behauptet, kann das vorliegende Kapitel zeigen, indem 1043a 4f. ausdrücklich gesagt wird, daß es sich hier nur um eine Analogie handelt, und daß die Kunstprodukte als solche auch in ihrem Verein mit dem Stoffe keine Substanzen sind. Der steinerne Hermes ist Substanz, insofern er ein Stein ist, aber nicht als diese Figur; durch die Behauung zur Figur wird der Stein in seinem Wesen nicht berührt. Dies ist auch die Auslegung Alexanders.

14) Für die Sache macht es einen großen Unterschied, ob die Materie mit zum Sein oder zur Wesenheit des Dinges gehört oder nicht. Für das Verständnis der Wesensform aber trägt es in gewissem Sinne nichts aus. Denn auf alle Fälle kann sie nicht ohne die Materie definiert werden, wie die Stumpfnase nicht ohne die Nase. Insofern also könnte man sagen, daß wer die menschliche Seele definiert, den Menschen definiert. Handelt es sich freilich um den einzelnen Menschen, um Sokrates z. B., so liegt die Sache anders. Sokrates-sein und Mensch-sein ist nicht dasselbe. Aber Sokrates läßt sich überhaupt nicht definieren. An der Individualität hat der menschliche Intellekt eine Grenze, die er nicht überschreiten kann.

15) Ist die substanziale Form auch nicht die ganze Wesenheit oder das ganze Ding, so ist sie doch ihr Hauptmoment. Denn außer den materiellen Bestandteilen muß es noch ein Moment geben, das sie zu der Substanz macht, die sie sind, und das ist die Form. Wollte man z. B. als Definition des Menschen gelten lassen: zweibeiniges Sinnenwesen, und sollte auch das Moment zweibeinig noch auf Seite der Materie stehen, so müßte doch etwas sein, was beides so verbindet und bestimmt, daß der Mensch herauskommt.

16) Die Natur allein ist imstande, neue Wesen hervorzubringen; darum heißt sie auch φύσις von φύεσθαι, werden, wie entsprechend natura von nasci. Neuerdings sehen wir, daß die Kunstprodukte dem Aristoteles keine Substanzen sind. Vergleiche die Anm. 13.

17) Ist die Physis oder die Naturform allein Substanz, weil allein bestimmendes Moment, so könnte sie wegen ihrer Einfachheit als indefinibel erscheinen. Aber auch in ihr findet sich eine Art von Zusammensetzung aus Materie und Form. Sollte z. B. animal bipes die Form des Menschen sein, so wäre animal gleichsam Materie, bipes gleichsam Form.

18) Die Platoniker behaupteten zweierlei, einmal, die ganze Substanz liege in der Idee mit Ausschluß des Stoffes, dann, sie sei Zahl. Wie nun an der ersten Behauptung etwas Wahres ist, so auch an der zweiten.

19) Die Materie kann die Form mehr oder minder vollkommen aufnehmen. Die Weiße läßt kein Mehr oder Minder zu, wohl aber das Weiße.

20) Materie steht hier gleichbedeutend mit passiver Potenz.

21) Thomas kommentiert: das Wasser steht direkt zum Wein als Potenz im Verhältnis, zum Essig nur indirekt, insofern der Wein Essig werden kann. Aber das vorausgehende Beispiel vom gesunden und kranken Menschen zeigt, unter Voraussetzung des Sinnes, den unsere Interpunktion des griechischen Textes ergibt, daß die Potenz zur Form und zum Habitus vor derjenigen zur Privation oder zum Mangel oder wenigstens in anderem Sinne als Potenz gelten soll.

22) Ein Ding ist nur dann potenziell ein anderes, wenn dieses andere auch potenziell jenes ist. Das Warme ist z. B. potenziell kalt, weil auch das Kalte potenziell warm ist. Der Wein ist nicht potenziell Essig, weil der Essig nicht potenziell Wein ist. Der Grund aber, aus dem diese beiden nicht gegenseitig ineinander übergehen, liegt darin, daß Essig ein positives Verderbnis des Weins bedeutet, nicht bloße Privation der Form, die das Wasser zu Wein macht. So bedeutet auch gestorben die Zerstörung des Lebens, nicht wie tot oder leblos die bloße Privation. Aus dem Leichnam wird kein Lebendiges, wohl aber aus den Stoffen, in die er sich auflöst.

23) Nachdem der vorige Absatz die Einheit von Materie und Form für die sinnlichen oder natürlichen Dinge erklärt hat, erklärt der gegenwärtige kleine Absatz sie für die mathematischen Dinge. In dem angeführten Beispiel ist die Ebene gleichsam Materie, die Figur, der Kreis, gleichsam Form.

24) Wie alles Wirkliche, Substanzen und Akzidenzien, unmittelbar Seiendes ist, so sind die geistigen Wesen unmittelbar eins. Die Materie hat die Einheit wie das Sein erst von der Form. Das Immaterielle aber als reine Form hat sie von sich.

25) Aristoteles sagt nicht, Zusammensein von Gesundheit und Leib, sondern von Gesundheit und Seele, weil das Gesunde durch die Seele Sinnenwesen und Subjekt der Gesundheit ist.

26) Es ist wirklich oder aktuell und darum eins.

Zum neunten Buche.

1) Vgl. Buch VIII, Anm. 1. Die Erörterung über die Substanz ist nicht schlechthin zu Ende, sondern insofern die Substanz den Akzidenzien gegenübersteht. Insofern beide, Substanz und Akzidenz, aktuell und potenziell sind, soll die Erörterung erst erfolgen. Der Gegensatz von Aktualität und Potenzialität führt nicht minder zur Erkenntnis der höchsten Ursache als der zwischen Substanz und Akzidenz. Denn wie jene Ursache im vollkommensten Sinne Substanz ist, so ist sie auch Aktualität. Ebenso ist der im folgenden Buche erörterte Begriff der Einheit nicht ohne Beziehung zu der höchsten Ursache.

2) Wie der Gegensatz von Substanz und Akzidenz, so ist auch der von Potenz und Aktus im Sinne des Aristoteles als realer, nicht als bloß logischer zu fassen. Im letzteren Sinne wäre das Potenzielle nur das nicht Wirkliche, das aber vielleicht einmal wirklich wird. Als realer Gegensatz gefaßt, ist unter dem Möglichen ein Sein zu verstehen, das zwischen dem schlechthin Wirklichen und dem schlechthin nicht Wirklichen in der Mitte liegt. Aristoteles sagt nun, daß Potenz und Aktus meistens von den bewegten Dingen verstanden werden Die Bewegung ist nämlich der Aktus des

Potenziellen als solchen. Die Metaphysik befaßt sich aber mit den Dingen nicht als bewegten, sondern als seienden. So hat sie denn Potenz und Aktus auch insofern zu betrachten, als sie sich in geistigen Dingen finden. Es gibt einen Verstand in potentia und einen Verstand in actu. Es empfiehlt sich aber, Potenz und Aktus zuerst im Sinnlichen zu betrachten, weil all unser Erkennen von den Sinnen anhebt. Das Sinnliche fällt aber zusammen mit dem Bewegten.

3) Hier ist das logisch Mögliche gemeint.

4) Der Begriff des rechten Tuns und Leidens geht auf den Begriff des Tuns und Leidens überhaupt zurück, und das Leiden überhaupt wieder kann nicht definiert werden ohne das Tätige, von dem das Leiden kommt. So geht denn hier alles auf die aktive Potenz zurück.

5) Seelenteil bedeutet so viel als Seelenvermögen.

6) Wissenschaft bedeutet oft auch Kunst, wie Kunst Wissenschaft.

7) Wiederholt wird betont, daß die Seele ein Prinzip der Bewegung in sich hat. Denn der Zweck allein, z. B. das Gesundmachen, so weit es als Ziel vor der Seele des Arztes steht, bringt noch keine Bewegung hervor.

8) Unter der „Sache" ist hier nach Bonitz die Kunst zu verstehen, die als Inbegriff gewisser Regeln und als Inbegriff gewisser Fertigkeiten unvergänglich ist.

9) Die Dinge bestehen nicht bloß in unseren subjektiven Eindrücken und Urteilen, vgl. oben 4. Buch, 5. Kap. Anfang. Das wäre aber die Folge, wenn sie erst durch die wirkliche Wahrnehmung wahrnehmbar würden. Denn wenn sie vor der Wahrnehmung nicht wahrnehmbar waren, so sind es auch über derselben nicht; denn durch sie geht nicht im Ding, sondern nur in uns eine Veränderung vor. Daraus würde dann aber folgen, daß nichts wahrgenommen wird als die Wahrnehmung, nichts Objektives, sondern nur die eigene Empfindung.

10) Es ist gewiß nichts Geringes, was von der Unterscheidung von Potenz und Aktus abhängt. Leugnet man den realen Charakter dieser Unterscheidung, so würde zuletzt alles Werden, nicht bloß das substanziale, alle Entwickelung aufgehoben, und wir bekämen entweder eine Vielheit der Dinge ohne Einheit des Ursprungs, oder eine Einheit ohne Vielheit, Monismus und Pantheismus.

11) Das Wort ἐνέργεια, Energie, entspricht eigentlich unserem Wirksamkeit oder Tätigkeit. Von den Tätigkeiten ist aber die bewegende, und zwar die räumlich bewegende, die den Sinnen nächstliegende. Darum, meint Aristoteles, wird die Bezeichnung Tätigkeit zunächst auf die Bewegung angewandt, dann auch auf anderes. Es gibt nämlich auch eine Tätigkeit ohne Bewegung, z. B. die menschliche Denktätigkeit, die

Betrachtung, die zwar nicht anhebt ohne eine Bewegung im weiteren Sinne, die aber, einmal vorhanden, im Denkenden wie eine ruhende Vollkommenheit ist. Außer der eigentlichen Bedeutung Wirksamkeit hat aber ἐνέργεια auch die übertragene Bedeutung Wirklichkeit, welches deutsche Wort auch von Werk und Wirken kommt, wie ἐνέργεια von ἔργον, obschon Wirklichkeit und ἐνέργεια in dieser zweiten Bedeutung sich nicht auf das Wirken oder Tun, sondern auf das Sein beziehen. Mit ἐνέργεια gleichbedeutend wird von Aristoteles ἐντελέχεια gebraucht. Indessen bedeutet dieses Wort, von ἐντελεχής, vollkommen, abgeleitet, ursprünglich Vollkommenheit und geht auf das Sein und erst in zweiter Linie auch auf das Wirken, insofern die Potenz im Wirken oder in der Tätigkeit ihr Ziel hat und darin ihren Abschluß und ihre Vollendung findet. So wird die Seele de anima II, 1 als Entelechie, nicht als Energie des Leibes definiert; es wird aber da auch von einer zweiten Entelechie gesprochen, der Denktätigkeit, aber sie wird doch hauptsächlich darum so genannt, weil sie den Verstand vervollkommnet. Ebenso wird Physik III, 1 die Bewegung als Entelechie des Potenziellen als solchen definiert, und damit ausgedrückt, daß es sich um die Einnahme einer höheren Seinsstufe handelt, jener Stufe, welche die Wirklichkeit über die Möglichkeit erhebt. Umgekehrt wird Met. XII, 6 und 7 Gott und die göttliche Wesenheit als Energie bezeichnet, aber hier ist mehr an Wirksamkeit als an Wirklichkeit gedacht. Wir sollen uns Gott als den ersten Beweger vorstellen, dessen Wesenheit Tätigkeit ist. Gegen den Schluß des 8. Kapitels 1074 a 36 wird die göttliche Wesenheit als Entelechie bezeichnet; weil die Vorstellung eines rein immateriellen und von aller Potenzialität freien Seins hervorgerufen werden soll.

12) Wie im vorigen Kapitel das Mögliche, so wird in diesem Kapitel das Unmögliche gegen Einwendungen in Schutz genommen.

13) Der Satz: wenn A möglich ist, ist B möglich, bedeutet: A ist ohne B nicht möglich. Also wenn A ist, dann auch B.

14) Unter Bewegung im eigentlichen Sinne versteht Aristoteles dreierlei: 1. die Raumbewegung oder den Wechsel des Ortes, 2. das Wachstum und die Abnahme, 3. die qualitative Veränderung, wie wenn z. B. Kaltes warm wird. Es gibt aber auch eine Bewegung im weiteren Sinne, wie wenn z. B. etwas anfängt zu denken. Die Fähigkeit, ein aktual Denkendes zu werden, ist also auch Potenz oder Vermögen.

15) Wir haben hier die zwei besonderen Bedeutungen von Energie und Entelechie, die in Anm. 11 unterschieden wurden. Aktus als Verhältnis der Bewegung zum Vermögen, oder „das im Verhältnis zu dem" ist die Energie, die Tätigkeit, Aktus als Verhältnis der Substanz zur Materie, oder „das in dem" ist die Entelechie, die Wirklichkeit, die Form.

16) Während sonst das Mögliche auch wirklich werden, z. B. aus dem Samen die Pflanze entstehen kann, ist das Stetige, z. B. eine Linie, so der Möglichkeit nach ins Unendliche teilbar, daß es nie wirklich in unendlich viele Teile zerlegt werden kann. Vielmehr wenn die Teilung auch noch so weit wirklich fortgeschritten ist, so besteht mit dieser Wirklichkeit doch immer die Möglichkeit weiterer Teilung, und so kommt der Akt nie von der Potenz los. Nur das Denken trennt oder unterscheidet hier beides, die begrenzte Wirklichkeit und die unbegrenzte Möglichkeit. Man vergleiche über das Unendliche Phys. III, 6. Die Potenzialität des Leeren scheint sagen zu wollen, daß der Raum von jedem einzelnen Körper leer sein kann, aber nicht so, daß überhaupt kein Körper darin ist; vgl. Phys. IV, 6 ff.

17) Aristoteles sagt, der Kasten ist nicht τόδε (Holz), sondern ἐκείνινον (hölzern), eine sprachliche Bildung, die sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt.

18) Das Holz schlechthin ist Stoff einer Kiste schlechthin oder im allgemeinen, wie gleich weiter im Text erklärt wird.

19) Auch das Allgemeine wird von anderem ausgesagt und das andere nicht von ihm, wie der erste Stoff, Feuer, von anderem adjektivisch ausgesagt wird, aber anderes nicht von ihm. So sagt man z. B.: Sokrates ist ein Mensch, aber man sagt nicht vom Menschen, daß er Sokrates ist. Darum ist aber das Allgemeine nicht erster Stoff, es hat keine eigene Subsistenz.

20) Die Eigenschaft als Akzidenz wird bestimmt und definiert durch das Subjekt und die Materie durch die Form, zu der sie das Vermögen hat.

21) Die Entwicklung ist der Weg vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Dieses ist in demselben Subjekt nach dem früher Erklärten zeitlich später, jenes zeitlich früher. Nun ist aber der Mann zeitlich später als das Kind, also geht er der Vollkommenheit nach voran.

22) Der Zweck stellt das Gute und Vollkommene dar. Denn er ist wahre Ursache oder Prinzip dessen, was um seinetwillen ist oder geschieht. Die Ursache enthält aber alle Vollkommenheit des Verursachten. Nun aber ist die Tätigkeit der Zweck des Vermögens. Also geht sie ihm an Vollkommenheit voran.

23) Zu dem diesen letzten Worten entsprechenden griechischen Texte bemerkt Bonitz S. 403: Ea verba quomodo sint interpretanda, equidem me non intelligere confiteor. In dem mittelalterlichen Kommentator Thomas von Aquin hätte er Aufschluß finden können. Das Denken hat, so legt er aus, seinen Zweck in sich selbst und in keiner äußeren Notwendigkeit. Darum hat man seinetwegen die Potenz zu denken. Wer aber denkt, um die Potenz zu bekommen, der übt eine ganz andere, tiefer stehende Tätigkeit aus, als der wissenschaftliche Denker.

Darum kann man von ihm keinen Einwand dagegen erheben, daß das Vermögen um des Aktes willen da ist.

24) Pauson hatte den Hermes in einem Steine so dargestellt, daß man nicht sehen konnte, ob er auswendig am Stein oder inwendig in ihm war. Ebenso, meint Aristoteles, kann man nicht sehen, ob Einer eine Wissenschaft oder eine Kunst auswendig oder inwendig besitzt, d. h. ob er im Besitze eines inneren Wissens oder einer äußeren Fertigkeit ist, so lange er das eine oder das andere nicht betätigt.

25) Vgl. Anm. 11.

26) Bonitz übersetzt, wohl irrig: „So ist um nichts weniger die wirkliche Tätigkeit in dem einen Falle Zweck, in dem anderen mehr Zweck als das Vermögen.“ Ebenso Schwegler. Wir übersetzen nach der Auslegung von Thomas von Aquin.

27) Aristoteles sagt das γιγνόμενον, was bedeuten kann das Werdende wie ein Ding und das Geschehende wie eine Handlung. Im Deutschen fehlt ein solches Wort für beide Begriffe. Sagen wir das Werdende oder Entstehende, so ist schon gesagt, daß es noch etwas neben der Handlung gibt. Sagen wir das Geschehende, so ist ein solches von vornherein ausgeschlossen. Denn ein Haus z. B. geschieht nicht, sondern wird.

28) Wie die Tätigkeit die Vollendung des Tätigen, so ist die substanziale Form die Vollendung des Objektes der Tätigkeit, beziehungsweise des Naturerzeugnisses.

29) „Bevor Sokrates wirklich war, war es Sophroniskus, und so geht es immer weiter bis zur Wirklichkeit des ewigen Bewegers. Denn dieser Wirklichkeit geht keine andere voraus, sondern sie ist die allererste und für alles Ursache des Seins“; Alexander.

30) Wie es scheint, soll im folgenden nicht, wie Alex. meint, gezeigt werden, daß die Priorität des Aktes vor der Potenz im eminenten Sinne zu nehmen sei, weil das rein Aktuelle, das Ewige, so sehr über das Potenzielle, das Vergängliche, erhaben sei, sondern es scheint vielmehr Thomas von Aquin richtiger zu interpretieren, daß die fragliche Priorität noch strenger und eigentlicher bewiesen werden soll. Akt und Potenz waren vorher in demselben Dinge verglichen worden, jetzt werden sie verglichen, insofern beide in verschiedenen Dingen sind, der Akt in den ewigen, die Potenz in den vergänglichen Dingen.

31) Wie man sieht, ist ewig hier so viel wie inkorruptibel, eine Eigenschaft, die Aristoteles z. B. dem Himmelsgebäude und den Himmelskörpern zuschrieb. Das Korruptible kann sein und nicht sein, ist also schlechthin potenziell. Das Inkorruptible kann nicht sowohl nicht sein als sein, ist also dem Sein nach aktuell. — Wenn es heißt, daß jede Potenz zugleich auf das Gegenteil geht, so erkennt man daraus, daß die passive, nicht die aktive Potenz gemeint ist. Denn bezüglich

der aktiven Potenz wurden wir im 5. Kapitel belehrt, daß nur die vernünftigen Potenzen Entgegengesetztes wirken.

32) Der Akt geht auch darum der Potenz voran, weil er sich im Notwendigen findet, das nicht anders sein kann. Das Notwendige geht aber dem Zufälligen voran. Nimmt man von einem Subjekte die wesentlichen Prädikate hinweg, so bleibt auch für die zufälligen und variablen Bestimmungen kein Raum mehr, weil die Substanz aufgehoben wird.

33) Aristoteles meint, was ewig, ohne Anfang und ohne Ende bewegt ist, wie er es von den Himmelssphären und den Himmelskörpern annimmt, kann nicht die Potenz haben, sich zu bewegen und nicht zu bewegen; sonst müßte es einmal der Potenz gemäß stille stehen; sondern es hat nur die Potenz bezüglich des Wo, indem es bald dieser Punkt der Bahn ist, den es einnimmt, woher es sich weiter bewegt, und wohin es sich schon bewegt hat, bald jener.

34) Die Bewegung des Himmels setzt nie aus und hört nie auf und geschieht mühelos. Darum irrt Empedokles, der die Welt bald durch den Streit vergehen, bald durch die Freundschaft wieder neu entstehen läßt. Die intelligenten Beweger des Himmels, die Sphärengeister, brauchen für die Bewegung zwar Kraft, aber mühelos. Denn Mühe und Anstrengung gibt es nur im materiellen Bereich. Die Materie ist nicht Prinzip der Tätigkeit, wie die Form, sondern indifferent gegen Tätigkeit und Ruhe. Diese Indifferenz wird durch die Form gleichsam mit Mühe überwunden. — Es braucht wohl kaum daran erinnert zu werden, wie sehr die Ansicht von der ewigen Fortdauer der Himmelsbewegung den Ergebnissen der neueren Forschung widerspricht. Man bemerke aber, daß solche Irrtümer in der Physik und Astronomie bei Aristoteles nicht auf die Rechnung seiner Philosophie, sondern mangelhafter Erfahrung zu setzen sind.

35) In diesem kleinen Absatz wird das Vergängliche mit dem Unvergänglichen der Ähnlichkeit nach verglichen, im folgenden der Unähnlichkeit nach. Die Elemente sind aktuell, weil sie gewissermaßen immer in Bewegung sind, wie z. B. die Erde sich nach unten bewegt, wenn nichts sie hindert. Die Elemente bewegen sich durch sich und haben darum eine Art Leben. „Die Bewegung", sagt Aristoteles Phys. VIII. 1, 250b 14, „die Bewegung ist wie eine Art Leben in allen Naturwesen."

36) Das Wahrnehmende kann auch nicht wahrnehmen, indem es den Sinn verlieren kann.

37) Plato sollte lehren, die subsistierenden Ideen seien das wahrhaft Seiende. Sie sind aber im Vergleich zur Tätigkeit mehr Potenz, stehen also der Tätigkeit dem Gesagten zufolge nach.

38) Da das Erkennen Aktualität ist, so muß etwas aktuell sein, um erkannt zu werden. So Thomas v. A. Man hätte

also hinzuzudenken, daß die Erkenntnis durch das Erkannte erzeugt wird. Richtiger faßt die Sache vielleicht Bullinger. „Der Grund ist der, daß die Aktualität Erkenntnis, d. h. Bedingung der Erkennbarkeit ist."

39) Schwegler und Christ halten dieses Kapitel für interpoliert, weil es vom Wahren und Falschen handle, das nach VI, 4 nicht in die Metaphysik gehört (sondern ins Organon). Bonitz ist mit Recht entgegengesetzter Meinung. Das Kapitel handelt von der Aktualität und zeigt, daß diese vorzüglich erkennbar, also wahr ist. Bonitz durfte aber 1051b 1 nicht übersetzen: Im eigentlichsten Sinne ist das Wahre und Falsche seiend. Dieser Satz widerspricht den Prinzipien der aristotelischen Philosophie. Aristoteles sagt ja gleich im folgenden, daß etwas wahr ist, weil es ist. So ist denn das objektive Sein früher. Der Sinn des falsch übersetzten Satzes ist vielmehr, daß das Sein nicht bloß in Substanz und Akzidens und in Akt und Potenz geteilt wird, sondern auch in Wahr und Falsch, das aber eigentlich kein Sein sei, weil es nämlich nichts Objektives ist.

40) Das Seiende selbst kann nicht werden. Wenn aus dem Embryo ein Tier wird, so wird es nicht, insofern es ein Seiendes ist, denn es war schon etwas von ihm vorhanden, sondern insofern es ein Tier ist. So gibt es bei den einfachen, geistigen Substanzen kein Werden und Vergehen von der Art, wie es sich in der Natur findet. Denn es müßte schon etwas von ihnen da sein. Das Einfache ist aber entweder ganz, oder es ist ganz nicht. — Aristoteles folgert also für die einfachen Substanzen den Charakter größerer Intelligibilität und höherer Wahrheit daraus, daß sie aktuell sind und nichts von der unerkennbaren Materie beigemischt haben. Bezüglich der zusammengesetzten Dinge hatte er gesagt, daß bei ihnen Zusammensetzung und Trennung die Wahrheit der Erkenntnis begründet. Zusammensetzung und Trennung ist aber Aktualität, und so zeigt sich auch hier, daß das Aktuelle das eigentliche Erkennbare ist

41) Bei der ersten geraden Zahl ist vielleicht an gerade Idealzahl im Sinne der Platoniker zu denken.

42) Man bemerke hier die Mehrzahl von ἓν eins: ἕνα. Diese Form kommt auch X, 6, 1056b 21 vor. Aristoteles lehrt sonst, daß das Individuelle für uns nicht intelligibel ist. Aus dieser Stelle und der vorhergehenden, wo er sagt, daß man den einfachen Substanzen nicht wie ein Blinder gegenübersteht, sieht man, daß er die Erkenntnis der rein geistigen Substanzen dem Menschengeiste nicht absolut und für immer abspricht. — Das Thema dieses ganzen Kapitels ist von großer Wichtigkeit für die aristotelische Erkenntnislehre. Weil nur das aktuell Intelligible vom Geiste erkannt werden kann, die sinnlichen Dinge aber, die unsere Erkenntnissphäre ausmachen, nicht

aktuell intelligibel sind, so postuliert Aristoteles eine eigene geistige Kraft in unserer Seele, die die sinnlichen Vorstellungen aktuell intelligibel macht, den sogenannten tätigen Verstand, intellectus agens. Man vergl. darüber d. anima III, 5. Die Lehre unseres Kapitels vom Urteil und vom Begriffe findet sich ähnlich in d. anima III, 6.

Zum zehnten Buche.

1) Die Erörterung über das Eins ist nicht bloß für die Ontologie, sondern auch für die Theologie von der allergrößten Bedeutung. Die Frage: gibt es nur Eines oder Vieles, ist gleichbedeutend mit der Frage: Pantheismus oder Theismus?

2) Dieses andere ist der Begriff unteilbar, der die Arten des Einen insofern potenziell enthält, als das Unteilbare der Bewegung nach das Stetige und das Ganze, das Unteilbare dem Begriffe nach das Singuläre und die Art ist; nach Thomas v. A.

3) Wir scheinen hier wieder die vier Arten des Einen zu haben als eben so viele Arten des Unteilbaren. Unteilbar dem Orte nach ist das Kontinuum, der Art nach das Allgemeine, der Vorstellung nach das Einzelne, unteilbar als Ganzes das Ganze.

4) Also das Eins als Prinzip der Zahl, das ist der diskreten Größe im Gegensatze zur stetigen, kontinuierlichen Größe, der Länge, ist erstes Maß der Größe.

5) Diese Bewegung ist nach Aristoteles der tägliche Umschwung der obersten Himmelssphäre, in welcher sich die Fixsterne befinden.

6) Ein unbekanntes Quantum kann nur durch zwei bekannte gefunden werden. Wie lang ist das Lineal? Ein drittel Meter. Um das zu verstehen, muß ich den Begriff von Meter und von einem Drittel haben.

7) Man kann von einem Fuß als Längenmaß nichts sinnlich Wahrnehmbares hinwegnehmen, ohne daß er aufhört, ein Fuß zu sein. Wohl aber kann wegen der unendlichen Teilbarkeit jeder Linie an ihm ein nicht sinnlich wahrnehmbarer Teil fehlen.

8) Jede Zahl ist Vielheit von Einheiten; die Einheit selbst ist keine Zahl, sondern Prinzip der Zahl.

9) Aristoteles ist Realist, nicht Idealist. Ihm zufolge richtet sich die Erkenntnis nach dem Sein, nicht umgekehrt. Er steht weder auf dem Standpunkt Hegels, der den Begriff zum Maß und Prinzip der Dinge macht, noch auf dem Berkeleys, der die Sinnenwelt in subjektive Empfindungen auflöst; auch nicht auf dem Kants, der die Realität der intelligiblen Welt dahin stehen läßt und bezüglich der sensiblen Welt unsicher zwischen

Realismus und Idealismus hin und her schwankt. Über Protagoras vergleiche man IV, 5. 1009 a 6. Aristoteles will, wie Bon. S. 420 richtig bemerkt, sagen, Protagoras bringe nichts Besonderes, sondern Alltägliches und sogar Verfängliches vor, das aber bestimmt sei, durch den gesuchten Ausdruck zu imponieren.

10) Die Frage ist: gibt es ein subsistierendes Eins, oder ist das Eins Prädikat eines Subsistierenden oder von etwas an dem Subsistierenden?

11) Insofern die Freundschaft nach Empedokles die Dinge eint, während die Zwietracht sie trennt.

12) Der Selbstlaut ist der erste Laut, da ohne ihn der Mitlaut nicht ausgesprochen werden kann.

13) Das Dreieck ist die erste gradlinige Figur, da alle gradlinigen Figuren sich in Dreiecke auflösen lassen.

14) Ein solches Teilbare, das nämlich leicht geteilt werden kann, ist z. B. das Wasser oder die Luft, von denen man sagt: viel Wasser oder viel Luft.

15) Die vier Arten des Gegensatzes sind Kontradiktion, Privation, Kontrarietät, relativer Gegensatz. Eins und viel ist nun nicht kontradiktorischer Gegensatz. Sonst müßte alles entweder eins oder vieles sein. Das Nichtseiende ist aber keines von beiden. Es ist auch nicht der Gegensatz der Privation, obgleich man sagt: geteilt, ungeteilt. Denn wir haben hier nicht die reine Privation, was Ungeteiltheit wäre, sondern ein Seiendes, das ungeteilt ist. Auch ist eins und viel kein relativer Gegensatz wie groß und klein. Bleibt also nur der konträre Gegensatz; nach Thomas v. A. Man vergleiche den Anfang des 10. Kapitels im 5. Buche.

16) Nach Bonitz, Index Aristoteles 104 A, ist die Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, die Auswahl der Gegensätze, eine verloren gegangene aristotelische Schrift, gemeint. Sie findet Bon. auch IV, 2, 1004 a 2 und 1004 b in der letzten Zeile angeführt oder vorausgesetzt.

17) Dasselbe oder das nämliche besagt Einheit der Substanz, wie Ähnlichkeit Einheit der Qualität und Gleichheit Einheit der Quantität. Von der Gleichheit wird im folgenden nicht gesprochen, vielleicht weil es hier keine Mehrheit von Bedeutungen gibt. „Dasselbe" kann nun dreifach gemeint sein: erstens, dasselbe dem Subjekte nach, z. B. Sokrates und das Gebildete, wenn Sokrates gebildet ist. Das kommt auch sprachlich zum Ausdruck, wenn man z. B. sich zurückbeziehend von Sokrates sagt: derselbe, αὐτός, war ein sehr weiser Mann; zweitens, dasselbe dem Subjekte und der Form oder Natur nach; so ist Sokrates mit sich selbst identisch — statt dem Subjekte und der Form nach sagt Aristoteles dem Begriffe und der Zahl nach, weil die Form den Begriff gibt und das Subjekt hier im Sinne der Materie steht, diese aber

Prinzip der Individuation ist —; drittens endlich dasselbe bloß der Form oder dem Begriffe nach, wenn z. B. zwei gerade Linien dieselbe Länge haben. Die Linien werden hier platonisierend als Substanzen betrachtet, die Länge als ihre Form. Wir haben also hier die Einheit der Spezies oder Art. Die Gleichheit, die sonst die Quantität betrifft, begründet hier die spezifische Einheit der Substanz; nach Thomas v. A.

18) Demnach ist Gott von der Welt zwar verschieden, aber nicht unterschieden. Denn er unterscheidet sich nicht einmal der Gattung nach von ihr, weil er außer aller Gattung steht, als das einfachste Wesen und lautere Aktualität.

19) Wir übersetzen das ἢ Zeile 8 mit oder, nicht wie Schwegler und Bonitz mit als; also nicht: „es müsste mehrerem entgegengesetzt sein, als bloß einem."

20) Aristoteles will nach der Auslegung von Thomas v. A. sagen, da daß Große und Kleine als Dyas bezeichnet wird, so scheint das Gleiche zweien Dingen konträr zu sein. Aristoteles hat eben nach der Auslegung des Aquinaten dialektisch drei Gründe für die Meinung angeführt, daß eines mehrerem konträr ist. Gleich weiter bringt er Gründe für das Gegenteil. Bonitz weiß sich mit der Auslegung der Zeilen 8—11 nicht zu helfen. Er schreibt S. 436: „Secutus sum in his verbis explicandis interpretationem Alexandri, quoniam meliorem non potui invenire. Sed haec explicatio, quamquam aptam efficit sententiam, adeo tamen est perplexa, ut vel faciliorem quaerendam esse vel depravatum esse textum suspicer."

21) Diese Übertragung, nach der οὐ als Subjekt gefaßt wird (nach Thomas v. A.), hat kein neuerer Übersetzer.

22) Καὶ am Anfang des Satzes bedeutet hier auch, nicht und, wie auch Psych. III, 5, 430 a 17.

23) D. i. ähnlich wie bezüglich des Gleichen und des Großen und Kleinen.

24) Τὸ διπλάσιον πολλαπλάσιον: das Doppelte ist ein Vielfaches. Vielleicht steckt in διπλάσιον etymologisch ein πολύ. Man sagt aber auch im Deutschen vom Doppelten, zweimal so viel als eins.

25) Mit anderen Worten: zwei ist absolute Vielheit als Zahl, erste Zahl. Denn jede Zahl ist eine durch Eins gemessene Vielheit.

26) Nach Anaxagoras sind alle Dinge durch den Zusammentritt kleinster Teile entstanden, die schon die Beschaffenheit der späteren Verbindungen hatten. Daß diese Teile nun unendlich an Wenigkeit sein sollten, mag sich daraus erklären, daß sie den ganzen Weltraum erfüllten und so in einem äußerst verdünnten Aggregatzustande sein mußten. Dagegen sagt Aristoteles, es gibt keine unendliche oder unbegrenzte Wenigkeit; denn die Wenigkeit hat, wie vorhin gesagt, ihre Grenze an der Zwei.

27) Eines und vieles können auch anders denn als Zahlmomente betrachtet werden, insofern das Eins mit dem Seienden, Ungeteilten vertauscht wird, und das Viele so viel ist als geteiltes.

28) Konträr heißt hier das beiderseitig Relative, wie Vater und Sohn, Herr und Knecht, Groß und Klein. Hier kann keines ohne das andere gedacht werden. Anderes ist dagegen nur einseitig relativ, z. B. das wißbare Objekt. Es heißt wißbar, nicht weil es auf anderes, sondern weil anderes, die Wissenschaft, auf es bezogen wird. Darum sagt Aristoteles von solchem, daß es nicht an sich zum Relativen gehört.

29) Eins ist Maß der Zahl als Kleinstes. Es ist zwar weniger als anderes, kann aber darum nicht wenig genannt werden. Denn jede Wenigkeit ist Mehrheit. Die Mehrheit eignet sich aber nicht als Maß.

30) Die Vielheit ist gleichsam Gattung der Zahl. Eigentlich ist Vielheit so wenig Gattung wie das Seiende und das Eins, welches das Gegenteil von Viel ist. Denn der Begriff ist zu allgemein, um Gattung zu sein.

31) Wie ein Maß sein kann ohne Gemessenes, nicht umgekehrt, und wie Wißbares sein kann ohne Wissenschaft, nicht umgekehrt, so kann Eins sein ohne Zahl, aber nicht Zahl ohne Eins. Ich kann einen Punkt denken, aber keine drei zusammenhängenden Punkte. Nur zusammenhängende Punkte ergeben aber eine eigentliche Zahl, da Zahl nicht so viel ist wie viele Einheiten, sondern eine Summe oder Zusammenfassung von Einheiten.

32) Aristoteles hatte vorausgesetzt, daß die Wissenschaft das Meßbare sei und das Objekt das Maß. Nun bemerkt er, daß man hie und da das Verhältnis irrtümlich umgekehrt auffaßt.

33) Die Gattung ist nicht eigentlich Materie. Materie und Form verbinden sich wie Verschiedenes, Gattung und Art wie dasselbe. Denn im Menschen z. B. ist Sinnenwesen und vernünftiges Sinnenwesen dasselbe.

34) Diese Lehre ist sehr wichtig für die Frage von den Universalien. Das Allgemeine ist also nicht wie etwas zu betrachten, was wie ein für sich bestehendes Seiendes und Eines in den Einzelwesen nur verschiedene Modifikationen annimmt, sondern es ist in jedem Einzelwesen ein anderes, indem in jedem nur das unteilbare Sein des Einzelwesens sich findet, in dem sich zugleich der allgemeine Begriff erfüllt. So ist z. B. das menschliche Individuum Mensch. Und ebenso wie das Individuum zur Art, verhält sich diese zur Gattung. Darum sagt Aristoteles, daß die Gattung, die doch den Arten gemeinsam und eine ist, zugleich in den Arten verschieden ist. Hierin liegt die Widerlegung des eleatischen Seins und

des Pantheismus, der nur ein subsistierendes Seiendes annimmt, das sich in unendlicher Wiederholung besondert.

35) Man erkennt die Materie durch die Negation, da ihre Natur durch die Negation aller Formen gefunden wird. Nun ist die Gattung gewissermaßen Materie, da sie sich zur Art wie das Bestimmbare zum Bestimmenden verhält. Demnach muß auch sie dahin charakterisiert werden, daß sie den Begriff der Art nicht in sich enthält. Demnach kann von Identität oder Verschiedenheit der Art nach ihr gegenüber bezüglich ihrer Arten keine Rede sein.

36) Das einzelne Pferd kann nicht gedacht werden ohne die individuelle Materie, so daß dieselbe zu seinem Begriffe gehört. Aber es ist Pferd nur wegen der Form, die in allen Pferden dieselbe ist und die allein über die Art entscheidet. Man vgl. VII, 10.

37) Der Schluß stützte sich auf die Begriffe vergänglich und unvergänglich, Unvermögen und Vermögen.

Zum elften Buche.

1) Bezüglich der Stellung dieses 11. Buches im ganzen der Metaphysik verweisen wir auf das in unserer Einleitung S. 11f. Gesagte. Man kann annehmen, daß mit diesem Buche der zweite Teil der Metaphysik, die Lehre von den letzten Gründen, beginnt. Man vergleiche die Einleitung S. 1 und 4. Zu den letzten Gründen wurden von den Platonikern die Ideen gerechnet, und Aristoteles selbst weist den Sphärengeistern unter den allgemeinen Prinzipien eine Stelle an, daher denn in den Büchern des 2. Teils auch von diesen beiden gehandelt wird.

2) Man vgl. die Anm. I, 29.

3) Die Materie ist hier so viel als Gegenstand.

4) Die Philosophie fragt reflektierend nach dem Wesen von Beweis und Wissen. Die Mathematik sucht direkt den mathematischen Beweis und das mathematische Wissen. Darum besteht auch über die Natur der mathematischen Forschung und Wissenschaft Uneinigkeit, nicht über die mathematischen Sätze. In letzteren stimmen z. B. Aristoteles und Kant überein; was aber das erstere betrifft, so ist Kant der Meinung, daß das mathematische, auf Grund subjektiver Anschauungsformen sich vollziehende Denken die mathematischen Sätze nach ihrem Inhalt hervorbringt, nicht einfach entdeckt, während Aristoteles in den Einsichten des Mathematikers nur den subjektiven Reflex eines objektiven Sachverhalts erblickt.

5) Wie sollte in der Welt eine feste und dauernde Ordnung sein ohne eine ordnende ewige Intelligenz?

6) Vgl. Anm. III, 26. Nach Aristoteles ist das erste Prinzip aller Dinge unvergänglich. Einiges aber, das wegen der weiten Entfernung von ihm vergänglich ist, indem es dem Wechsel von Entstehen und Vergehen unterliegt, hat eine Ursache, die zwischen vergänglich und unvergänglich in der Mitte steht, indem sie der Substanz nach unvergänglich, aber dem Wo nach wandelbar ist. Das sind die Gestirne, die nach Aristoteles die Zeugungen bewirken.

7) Das Seiende und das Eins erscheinen darum so unbeweglich, weil ein Ding bei allem Wandel, dem es unterliegt, immer ein Seiendes und Eines bleibt; nach Thomas v. A.

8) Nur von einigem wird das Eins prädiziert, insofern es Prinzip und Maß der Zahl ist. Von drei Schafen aber z. B. wird es nicht prädiziert. Man sieht also, daß das Eins nicht Substanz ist, sondern ein Moment des Seienden, vermöge dessen es mit anderem eine Mehrheit ausmachen kann.

9) Das ist genau die Schwierigkeit, die Zeller bei Aristoteles als Widerspruch ansieht; vgl. Anm. VII, 53.

10) Die Aporien in dem letzten und vorletzten kleinen Abschnitt stehen in Beziehung zu der XII, 3 und 4 gegebenen Lösung, so daß diese Stücke, deren Echtheit man wohl bezweifelt, sich gegenseitig stützen. Vgl. Anm. III, 25. — Wenn Aristoteles die numerische Einheit der Prinzipien die des Verursachten zur Folge haben läßt, so gilt das von den immanenten oder inneren Prinzipien der Naturdinge, Materie und Form.

11) Vgl. IV, 2. 1004a 1 f. und Anm. X, 16.

12) Der Dialektiker betrachtet das Seiende, insofern es als Gedachtes in der Seele ist. Der Metaphysiker, hier schlechthin Philosoph genannt, betrachtet es in sich. Darum kann er auch den Satz des Widerspruchs betrachten, wie dies im 4. Buche der Metaphysik und weiter unten im 5. und 6. Kapitel dieses Buches geschieht, ohne sich auf das Gebiet der Logik zu verirren. Denn dieser Satz ist ein Gesetz des Seienden als solchen. Von der mangelnden Unterscheidung mag es kommen, wenn man vielfach die Behauptung aufstellt, die Metaphysik des Aristoteles sei mit logischen Partien durchsetzt.

13) Der Gattung nach verschieden sind z. B. die zehn Kategorien, und doch fallen sie alle unter die eine Metaphysik. Das erschaffene und unerschaffene Sein aber, obgleich beides zur Metaphysik gehörig, steht so weit auseinander, daß man von ihm, wie früher bemerkt, nicht einmal sagen kann, es sei der Gattung nach verschieden.

14) Man ist hier versucht anzunehmen, daß das Wort ἔνωσις, soviel bedeutet als Aussage. Eine Aussage, die sich selbst aufhebt, ist keine. Möglich auch, daß die Kopula gemeint ist. Jedenfalls ist zu beachten, wie die Unmöglichkeit, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist, auf das denkende Subjekt zurückgeführt wird: man kann dasselbe nicht meinen

und nicht meinen. Das hatte Aristoteles auch schon früher, im 4. Buche, getan.

15) Was wahr ist, z. B. daß Sokrates ein Mensch ist, muß wahr sein, so lange es eben wahr ist. Was aber sein muß, kann nicht nicht sein.

16) Was nichtweiß wird, muß erstens aus Weißem werden; denn was schon nichtweiß ist, kann es nicht erst werden; zweitens muß es aus Nichtweißem werden; das Nichtweiße muß nach den genannten Physikern schon vorhanden sein, sonst entstände es nach ihnen aus nichts; aus nichts aber wird nichts. Es muß also aus Weißem werden, das auch nichtweiß ist. Also ist etwas gleichzeitig und ist nicht.

17) Das Werdende wird aus solchem, was aktuell nicht ist und aktuell ist, per accidens; aus solchem, was potenziell ist, der Materie, per se. Denn es folgt dem Werdenden mit, daß die Materie, aus der etwas wird, Subjekt der Form und der Privation ist.

18) Diese Sätze berühren sich mit platonischen Vorstellungen.

19) Man schloß, weil das Lebendige bis zu seiner Vollendung beständig wächst und hernach beständig abnimmt, so müsse sich dieser Vorgang durch die kleinsten Zeitmomente verteilen, so daß alles in beständigem Fluß sei, wenn wir es auch nicht merkten. Aristoteles dagegen lehrt, daß es bei der Entwicklung und dem Verfall ruhende Zwischenstufen gibt, auf denen die folgenden Veränderungen sich vorbereiten, Phys. VIII, 3.

20) Ist es wahr, daß wir uns beständig verändern, nun, so setzen wir das wandelbare Urteil nicht auf Rechnung der Dinge, sondern auf die eigene Rechnung! Ist es nicht wahr, so gibt es also Bleibendes, die menschliche Natur, die auch ein Gegenstand unserer Erkenntnis ist.

21) Insofern das höchste Prinzip immateriell ist.

22) Hinweis auf Buch XII.

23) Wir haben hier, wie uns Thomas v. A. belehrt, einen Induktionsbeweis vor uns. Die Mathematik hat es mit einzelnem, die Naturphilosophie mit Verursachtem zu tun. Die Wissenschaft der höchsten Ursachen allein ist allgemein, weil die höchsten Ursachen alles andere begründen.

24) Man beachte, daß akzidentell hier nicht im Sinne von mitfolgend steht und im Gegensatz zum Substanziellen, sondern im Sinne von zufällig.

25) Die Praxis hat ein Ziel, sie geht auf das Werk; die Theorie hat ein Objekt, sie geht auf die Wahrheit.

26) Das Nichtseiende ist hier τὸ μὴ ὄν, nicht τὸ οὐκ ὄν. Es handelt sich um eine bedingte und beziehungsweise, nicht um eine unbedingte und gänzliche Verneinung des Seins. — Man vergleiche übrigens zu unserer Stelle VI, 2, 1026b 12ff.

27) Hier wird nach Thomas v. A. ein Einwand widerlegt. Man könnte behaupten, das Zufällige habe gleichwohl eine

solche Ursache, die Ursache an sich sei und nicht bloß zufällig. Da dieselbe nämlich nicht schon sei, sondern erst werde, und zwar zufällig, so könnten die Wirkungen immerhin ebenfalls zufällig sein.

28) Ein Satz kann zufällig wahr sein, wenn z. B. aus Falschem Wahres geschlossen wird. — Man beachte hier wieder, wie Aristoteles Logisches und Metaphysisches streng auseinanderhält.

29) Hier, 1065a 26, beginnt bis zum Ende reichend derjenige Teil des Buches, der aus der Physik gezogen ist. Vgl. Einleitung S. 11 und 14 ff. Im vorliegenden letzten Absatz des 8. Kapitels ist die Rede von der Ursache per accidens, wie vorhin von dem per accidens Seienden. Er lehnt sich an Phys. II, 5 an.

30) Das eine von diesen beiden ist das, was durch die Denkkraft geschieht. Zuweilen steht τύχη, gutes Glück, allgemein für solches, was zufällig beim menschlichen Handeln oder in der Natur geschieht. Sonst heißt das erste τύχη, das zweite αὐτόματον.

31) Im Bereich der Natur und der menschlichen Handlungen setzt das zufällige Geschehen die zweckverfolgende Tätigkeit voraus. Eine Mißgeburt entsteht nur durch Abirrung vom gesetzmäßigen Wirken der Natur. Ein Schatz wird vom Gräber nur durch gutes Glück gefunden, wenn er aus irgend einer Ursache, sei es um ein Loch zu graben, sei es um den Boden für die Saat zu bestellen, sich ans Graben gegeben hat. So, will Aristoteles sagen, kann auch bei der Entstehung des Weltalls und der Dinge nur insofern von Zufall die Rede sein, als man das planmäßige Wirken der göttlichen Intelligenz und die zielstrebige Tätigkeit der Natur voraussetzt und an etwas denkt, was noch nebenher ohne die Absicht Gottes und abgesehen von der Tendenz der Naturkräfte zustande gekommen ist.

32) Die verschiedenen hier gemachten Unterscheidungen dienen dazu, die Natur und die Arten der Bewegung zu erklären. So auch die von Gestalt, μορφή, und Privation. Es gibt eine Bewegung zum Vollkommenen und Unvollkommenen. Übrigens ist nach Aristoteles die Bewegung zur Substanz hin, das substanziale Werden, und ihr Gegenteil, das substanziale Vergehen, keine eigentliche Bewegung, da das Subjekt der Bewegung nicht bleibt. — Wir setzen hier noch eine Bemerkung her, die für die Beurteilung des Zusammenhanges der Metaphysik und auch der Echtheit der zweiten Hälfte des 11. Buches wichtig ist, die Bemerkung nämlich, daß die Bewegung nicht ganz unerörtert bleiben durfte, und es darum berechtigt ist, wenn diese Erörterung von jetzt an bis zum Ende des Buches erfolgt. Denn aus der Bewegung, vornehmlich der lokalen, und zwar der Himmelsbewegung, wird das Dasein eines ersten Prinzips, als

des unbewegten Bewegers, gefolgert. So bildet die Physik die Grundlage der Metaphysik.

33) Sind die Potenzen nicht untereinander dasselbe, so sind sie auch nicht mit dem Subjekte dasselbe.

34) Die schlimmen Prinzipien der Pythagoreer, wie Unruhe oder Bewegung, Finsternis, Linkes, Weibliches schienen darum unbestimmt zu sein, weil sie als Negatives in keine einzige Kategorie sich einfügen ließen. Übrigens führten die Pythagoreer selbst die Gegensätze auf das Bestimmte und Unbestimmte, πέρας und ἄπειρον, zurück. Man vergleiche I, 5, 986 a 23. Man vergleiche auch IV, 2, 1004 b 27.

35) An der hier vorgetragenen Lehre, daß die Tätigkeit des Bewegenden zugleich die Aktualität des Bewegten ist, darf man keinen Anstoß nehmen. Eine Einwirkung ausüben heißt ja machen, daß ein anderes sie erfährt oder aufnimmt. Das Tragen eines Korbes ist von dem Getragenwerden der Sache nach nicht verschieden. Wohl aber ist, wie Aristoteles sagt, das Sein, d. h. der Begriff, der aktiven und passiven Bewegung verschieden. Verschieden auch kann bei gleicher Einwirkung nach ihm die Aufnahme sein. Denn quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis. So wird die Wärme ganz anders vom Unbeseelten und vom Beseelten aufgenommen, vom letzteren durch lebendige Empfindung, durch eine Aufnahme der Form ohne die Materie, wie es de anima II, 12 init. heißt. Man vergleiche über diese Aufnahme unsere Schrift „des Aristoteles Schrift über die Seele" S. 126 ff.

36) Auch das Unendliche und Endliche findet hier füglich seine Stelle, da die Himmelsbewegung, aus der der erste Beweger erschlossen wird, nach Aristoteles ohne Anfang ist, also unendliche Zeit dauert, während der Himmel selbst endlich ist.

37) Es handelt sich also um die vierte vorhin aufgezählte Klasse, um das eigentliche Unendliche, was z. B. wie eine Linie ohne Ende unendlich ist.

38) Daß Zahl und Größe, das Mathematische, nicht subsistieren, war gezeigt worden I, 9, 991 b 9 ff. und wird neuerdings gezeigt werden XIII, 2, 1076 b 11 ff.

39) Vorhin, 1066 b 2, war eine doppelte These aufgestellt worden: das actu Unendliche besteht weder für sich, noch im Sinnlichen als Inhärenz oder Eigenschaft. Nachdem nun die erste These bewiesen ist, folgt jetzt der Beweis der zweiten. Zuerst werden Gründe gebracht, die nur Wahrscheinlichkeit haben, dann Gründe aus der Physik. Es ist nur ein Wahrscheinlichkeitsgrund, daß der Körper sich durch Flächen begrenzt und die Zahl sich zählen läßt. Denn wer einen unendlichen Körper und eine unendliche Menge oder Vielheit annimmt, würde sagen, daß dieser Körper keine Grenzflächen hat und diese Vielheit keine eigentliche Zahl ist. Denn eine Zahl ist eine durch eins gemessene Vielheit. — Übrigens darf nicht

unerwähnt bleiben, daß Aristoteles sich dieser Gründe nicht bedienen konnte, ohne sich selbst zu widersprechen. Denn wenn er die Ewigkeit der Welt annimmt, und zwar der Welt, wie sie jetzt ist — eine Annahme freilich, in der er sich anscheinend nicht immer gleich bleibt —, so mußte er auch eine unendliche Vielheit von stattgehabten Umschwüngen des Himmels annehmen. Man kann auch nicht sagen, es handele sich hier um eine sukzessive, nicht um eine simultane Vielheit. Denn erstens ist hier kein Unterschied abzusehen, und zweitens kann man eine sukzessive Vielheit nicht annehmen, ohne auch die Möglichkeit einer simultanen Vielheit gelten zu lassen. Gott konnte z. B. an jedem Tage, den die Welt sah, einen Engel erschaffen. Dann waren so viele Engel, als Tage vergangen sind.

40) κεχωρισμένος, getrennt, Z. 25 scheint aktuell zu bedeuten: von der Möglichkeit entbunden. Dieselbe Bedeutung scheint XII, 5, 1071 a 9 χωριστόν zu haben.

41) So daß kein anderer Körper neben ihm Platz hat.

42) Es würde also die Einheit des Kosmos aufgehoben.

43) Das substanziale Werden, wie auch das substanziale Vergehen, ist keine Bewegung im strengen Sinne, weil das Bewegte vom Anfang bis zum Ende der Bewegung vorhanden sein muß. Wo aber keine Bewegung, da kann auch keine Ruhe sein, insofern die Ruhe im engeren Sinne nur dem Beweglichen zukommen kann. Vgl. XI, 12, 1068 b 23.

44) Zahnlos heißt νωδός, ein Wort, in welchem die Negation latent ist.

45) Nicht der Mensch, sondern das Kranke wird streng genommen gesund. Denn der terminus a quo muß dem terminus ad quem konträr sein. Das wäre nicht der Fall, wenn die Bewegung neben dem Konträren gleichzeitig noch auf einen anderen Terminus zielen könnte. Unter Umständen könnten dann beide termini ad quem wieder unter sich konträr sein, und dann ergäbe sich, daß z. B. Gesundes nicht krank, sondern gesund würde. Man beachte, wie Aristoteles das eine Mal den Kranken gesund werden läßt, dann das Beispiel gleichsam in Vergessenheit umkehrt.

46) Mit so oder so entgegengesetzt sind die Termini beim substanzialen Werden gemeint, wenn z. B. aus Erde Feuer oder aus Totem Lebendiges wird. Das substanziale Werden ist keine Bewegung, wie Aristoteles vorhin sagte, weil hier der terminus a quo nicht konträr zum terminus ad quem ist; denn die Substanzen sind einander nicht konträr; aber auch hier gilt, daß der Vorgang eine Richtung, ein Ziel hat, keine zwei.

47) Also sukzessiv kann man sich erinnern und wieder vergessen und ebenso sich erinnern und gesund werden.

48) Die hier erklärten Termini hängen mit der Bewegung zusammen, insofern sie sich auf die Umstände der Bewegung beziehen.

Zum zwölften Buche.

1) Element, στοιχεῖον, steht hier im Sinne von Prinzip; denn das bewegende Prinzip ist gemeint. In der allgemeinen Bedeutung von Prinzip steht es auch XII, 10, 1075 a 36. Über den Sinn unseres Absatzes vgl. Einl. 12.

2) Man sieht hier, daß für die Bewegung Kontrarietät fordern, dasselbe ist, als fordern, daß beim Vorgang der Bewegung etwas bleibt. Vgl. Anm. XI, 32. Das Bleibende ist das Subjekt, das bald das eine Glied der Kontrarietät trägt, bald das andere. — Die Kapiteleinteilung zerreißt hier den Zusammenhang zwischen dem Ende des ersten und dem Anfang des zweiten Kapitels.

3) Das schlechthin Nichtseiende, die Privation und die Materie. Aus der Privation wird etwas per accidens, insofern die Materie, woraus es wird, derjenigen Form ermangelt, die es beim Werden erhält.

4) Das auf dem Naturweg Werdende entsteht aus der Materie, der substanzialen Form, die es annimmt, und der Privation derselben, welche die Materie vor dem Werden aufweist. Im Text wird die Privation als der Form konträr bezeichnet.

5) Die letzte Materie ist die letzte nach rückwärts. Es gibt auch eine Materie der akzidentellen, qualitativen Veränderung, die ganze sinnliche Substanz: die wird. Und ebenso wird eine Form, insofern man darunter wieder die ganze zusammengesetzte Substanz versteht, der gegenüber sich die substanziale Form wie der weiter rückwärts liegende Grund verhält. Man vergleiche zu der Lehre, daß Materie und Form nicht wird, die Anm. VII, 31.

6) Eine Wirkung, die auf Rechnung des guten Glücks oder des Zufalls kommt, ist dem Agens nicht gleich. Anders in der Kunst und in der Natur, wo im ersten Falle die Idee und im zweiten die Form des Zeugenden für das Produkt der Tätigkeit vorbildlich ist.

7) Die ersten Philosophen glaubten, nur die Materie sei Substanz; denn sie sahen, daß an einer Kunstform, z. B. einem Hause, das durch Zusammenfügung eins ist, nur das Material Substanz war, die Form aber ein bloßes Akzidens; nach Thom. v. A.

8) Das immaterielle Haus im Geiste des Baumeisters ist durch Lernen und Ausdenken und ist nicht durch Wiedervergessen.

9) Weil es sich hier um eine substanziale, nicht bloß akzidentelle Form wie bei den Kunstprodukten handelt.

10) Das heißt noch Formen außer denen der Naturdinge, von welchen Naturdingen beispielsweise Feuer, Fleisch und Kopf genannt werden. — Daß Plato nur Ideen der Naturdinge angenommen hätte, wird von Zeller, Platonische Studien S. 262, mit Berufung auf Republik X, 596 B, wo von Ideen des Bettes, des Tisches usw. die Rede ist, wohl mit Recht bestritten. Bonitz meint freilich im Kommentar in einer Anmerkung zu Metaphysik I, 9, 991 b 3, aus der platonischen Stelle lasse sich wegen ihres populären, nicht streng wissenschaftlichen Charakters nichts folgern. Indessen scheint uns, daß man sich vielleicht nur darum sträubt, Plato Ideen der Kunstprodukte annehmen zu lassen, weil man seine Ideen für subsistierend hielt. Aber sie sind Gedanken Gottes, und gewiß sind auch die künstlerischen Ideen von Gott vorgedacht.

11) Feuer, Fleisch, Kopf ist materiell; so lehrte denn Plato, daß es außer diesen immaterielle, getrennte Formen gebe. — Die Subsetanz im eigentlichen Sinne ist die Einzelsubstanz; ὕλη τελευταία, letzte Materie, bedeutet hier, umgekehrt wie am Anfang des Kapitels ἔσχατα, die unmittelbare Trägerin der Akzidenzien.

12) Aristoteles will in diesem und dem folgendem Absatz zeigen, daß es keine allgemeinen Formen nach Art der platonischen Ideen gibt. Darum zeigt er im ersten Absatz, daß die Formalursache nicht vor dem Verursachten existiert, im zweiten, daß es Formalursachen gibt, die zur Erklärung des Werdens in Natur und Kunst ausreichen und die Ideen entbehrlich machen; nach Thomas v. A. Aristoteles bemerkt nun im ersten Absatz, daß es sich mit der Formalursache umgekehrt verhält wie mit der bewegenden oder wirkenden Ursache. Denn diese letztere geht dem Gewirkten voran, die erstere aber ist nicht früher als das Ganze, dessen Form sie ist. Bei dieser Gelegenheit nun wirft er eine Frage auf, die durch die vorausgehende Äußerung, daß die Form höchstens bei Naturdingen getrennt vom Kompositum bestehen könne, nahegelegt war: eine solche trennbare Form kann nur die Seele sein; vor dem ganzen Lebendigen existiert sie nicht, wie festgestellt; kann sie aber vielleicht nach dem Untergang des Ganzen noch fortbestehen? Die Frage gehört eigentlich in die Psychologie. Darum beantwortet Aristoteles sie hier nur summarisch und gleichsam zweifelnd. Die vegetative und sensitive Seele kann nach dem Tode des Leibes wohl nicht fortdauern; denn ihre Funktionen bedürfen des leiblichen Organs; wohl aber kann vielleicht die intellektive oder Denkseele den Leib überdauern, weil das Denken sich ohne Organ rein in der Seele vollzieht. Man bemerke, wie wichtig dieses Räsonnement für die Beurteilung

der Weltanschauung ist, die das aristotelische System vertritt. Man ersieht aus demselben nicht bloß, daß Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele lehrt, sondern auch, daß er Kreatianist ist. Die geistige Seele existiert nicht vor dem Leibe, wie er gegen Plato lehrt: sie entsteht mit dem Leibe. Sie entsteht aber auch nicht durch Entwicklung oder Zeugung. Das lehrt er ausdrücklich in der Schrift de generatione animalium II, 3, 736b 5—29, wie unseres Wissens auch von allen Auslegern zugegeben wird. So kann sie denn nur durch die Macht Gottes und, wie wir sagen würden, schöpferisch hervorgebracht werden. — Wenn Zeller gegen Brentano meint, an eben dieser Stelle de gen. anim. werde gelehrt oder vorausgesetzt, daß der Geist schon vor dem Leibe vorhanden war und so von außen zu ihm hinzutritt, so beruht das, wie sich sicher beweisen läßt, auf unzureichenden Gründen. Vgl. die Abhandlung „Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles", Philosophisches Jahrbuch 1895, S. 1 ff.

13) Vgl. Anm. XI, 10. Sind die Prinzipien aller Kategorien dieselben, die der Substanz, so hat man mit diesen zugleich alle anderen bestimmt und so der Aufgabe der Metaphysik genügt. Übrigens wird hier auch dargetan, inwiefern die Prinzipien der Substanz dieselben sind und nicht.

14) Und darum allgemeiner.

15) Sonst wäre es die Ursache seiner selbst.

16) Fleisch und Knochen sollten nach der alten Physik dadurch entstehen, daß die Elemente, Feuer oder Warmes, Wasser oder Kaltes usw. sich in bestimmten Mischungsverhältnissen verbinden.

17) Bei anderem, wie z. B. bei der Farbe und beim Unterschied der Zeiten, wovon gleich weiter die Rede.

18) Die andere den Dingen nicht immanente Ursache, der Zweck, bleibt außer Betracht, weil er nur in der Intention der bewegenden Ursache als Prinzip auftritt.

19) Wenn man die bewegende oder wirkende Ursache auf die Form zurückführt, so hat man nur drei Ursachen.

20) Im 6. Kapitel wird gezeigt werden, daß es eine erste bewegende Ursache gibt, die Gottheit. Insofern ist also das bewegende Prinzip auch der Zahl nach für alles eins. Übrigens war das auch schon im achten Buche der Physik gezeigt worden.

21) Die beiden ersten Absätze des 5. Kapitels und der letzte des 4. scheinen zusammen zu gehören. Die Ursachen, sagt Ar,, sind dieselben, erstens, weil eine bewegende Ursache ist, zweitens, weil alle Kategorien die Substanz zur Ursache haben, drittens, weil von den Substanzen wieder die beseelten die ersten sind und das übrige bewegen. Das sind nämlich die Sphärengeister und ihre Sphären. So glauben wir mit Thomas v. A. das von Seele und Körper usw. Gesagte ver-

stehen zu dürfen. Alexander versagt hier, wie Bonitz 483 zutreffend bemerkt. Auch die Auslegung von Bullinger S. 213 (mit Änderung der Akzentuierung) leuchtet uns nicht ein. — Die Himmelskörper sind nach Ar. nicht eigentlich beseelt, sondern von einer Intelligenz bewohnt und bewegt, daher weiß er nicht, ob er sagen soll, Seele und Körper, oder geistige Kräfte und Körper.

22) Christ hält die Worte ἢ ἄνθρωπος Z. 7 irrig für unecht. Der Mensch ist auf den ersten Stufen der embryonalen Entwicklung nur potenziell ein Mensch.

23) Die Deutung, nach der auch das Kompositum aktuell genannt wird, obschon auch von Bonitz und Schwegler vertreten, ist falsch. Denn das Kompositum gehört nicht zu den Prinzipien, sondern seine Komponenten, Materie und Form.

24) Im Anfang des 4. Kapitels hatte Ar. gesagt, daß die Prinzipien teils allgemein, teils analog dieselben seien. Jetzt will er nun kurz zeigen, wie sie allgemein dieselben sind, erstens nämlich insofern, als sie alle auf Aktus und Potenz zurückgehen, zweitens insofern, als die Prinzipien der Substanz auch Prinzipien für alles andere sind.

25) Die überlieferten Worte ἔπειτα εἴδη τὰ τῶν οὐσιῶν bringen die Ausleger in Verlegenheit. Auch die Textänderung von Christ und Bullinger führt nicht viel weiter. Das von uns vorgeschlagene einfache Auskunftsmittel hilft über alle Schwierigkeiten hinweg.

26) Und hat, wie man hinzudenken muß, zum Korrelat die Potenz, so daß alles auf diese beiden Prinzipien zurückgeht. — Bei Gelegenheit dieser letzten Anmerkung zu Kapitel 5, mit welchem Kapitel die erste Hälfte von Met. XII schließt, gestatten wir uns das Gutachten über die ersten fünf Kapitel herzusetzen, das sich bei Schwegler, zweite Hälfte des Kommentars S. 236 findet. Er schreibt: „Diese erste Hälfte des zwölften Buches ist die am schlechtesten und nachlässigsten geschriebene Partie der ganzen Metaphysik, in ihrer Form aphoristisch und zusammenhangslos, in ihrer Abzweckung unklar und rätselhaft. Man möchte zweifeln, ob namentlich die Kapitel 4 und 5 ursprünglich hierher gehören. Sie scheinen eine indirekte Beantwortung der achten und vierzehnten Aporie zu sein. Brandis (über die arist. Metaph., Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1834, S. 80) bemerkt über die Abzweckung der fünf ersten Kapitel unseres Buches folgendes, was vielen Schein hat: ‚Diese höchst losen, hin und wieder ganz äußerlich aneinandergereihten Betrachtungen scheinen zunächst die Bestimmung gehabt zu haben, die in den voranstehenden Büchern hervorgetretenen Ergebnisse der ersten Philosophie mit denen der Physik zu verknüpfen, namentlich der Dreiteilung in letzterer (Form, Beraubung und Stoff) ihre Stelle in jenen anzuweisen; augenscheinlich aber sind nur die ersten Grundstriche

vorhanden, zu deren Ausfüllung Aristoteles nicht gekommen zu sein scheint'." — Wir glauben, unsere Leser werden nach Kenntnisnahme unserer Übersetzung und Erklärung diesen Urteilen kaum zustimmen.

27) Vgl. XII, 1, 1069a 30. Aristoteles beginnt hier die Erörterung der übersinnlichen Substanz, nachdem er in den fünf ersten Kapiteln die Prinzipien der sinnlichen Substanz erörtert hat.

28) Vergl. den Anfang des vorigen Kapitels.

29) Dies wird, als in der Phys. VIII, 1 bewiesen, hier vorausgesetzt.

30) Das ist ein gewagter Schluß. Aristoteles will sagen: es hätte, wenn die Zeit anfing und aufhörte, früher und später, als sie war, keine sein müssen. Es kann aber kein Früher und Später geben ohne Zeit. Hier ist zu bedenken, daß das fragliche Früher und Später nur etwas Eingebildetes ist. Aristoteles hält den Himmel und den Raum für begrenzt. Man muß also nach ihm sagen: außerhalb des Himmels ist kein Raum. So wenig nun dieses außerhalb einen Ort erheischt, so wenig jenes Früher und Später eine Zeit.

31) Also ist, das will Aristoteles, nicht bloß immer Bewegung in der Weise, daß etwa die eine Bewegung die andere ablöst, sondern es gibt eine ewige einheitliche und kontinuierliche Bewegung.

32) Vgl. Phys. VIII, 7, 8.

33) Da es ewige stetige Bewegung gibt, so muß auch eine ewige bewegende Substanz sein. Dies das bisherige Ergebnis. Nun fragt es sich um die Beschaffenheit dieser Substanz.

34) Das letzte und höchste Prinzip der Bewegung muß seiner Wesenheit nach Aktualität, d. h. Tätigkeit sein. Es muß nicht bloß tätig sein oder bewegen können, und nicht bloß tatsächlich bewegen, sondern auch kraft seiner Wesenheit. Sonst bliebe seine Tätigkeit unerklärt; es fehlte das aktive und aktuelle Prinzip, welches sein Vermögen in die Wirklichkeit überführte und machte, daß es viel mehr tätig ist als nicht. Das wäre der rechtmäßige Weg zu dem großen Ergebnisse, dem wir hier begegnen, und dessen Tragweite wir gleich in der Folge kurz erklären wollen. Aristoteles hat aber in die Begründung eine überflüssige Prämisse aufgenommen, so daß die eigentliche Grundlage der Beweisführung etwas verschoben wird. Er sagt: Eine ewige und notwendige Bewegung erfordert eine ewige und notwendige Tätigkeit als ihr aktives Prinzip. Den Charakter der Ewigkeit und Notwendigkeit also, der sich erst im wirkenden Prinzip findet, legt er schon der Wirkung bei. Die Tätigkeit des ersten Wirkenden als seine Tätigkeit, abgesehen von ihrem Ergebnisse, muß ewig und notwendig sein. Denn was vom Können zum Tun übergeht, namentlich in der Zeit, kann nicht wesenhaft Tätigkeit sein. Daraus folgt aber nicht, daß auch

das Ergebnis einer solchen ewigen und notwendigen Tätigkeit oder Wirksamkeit, oder ihr terminus ad quem, ewig und notwendig ist. Das folgte nur, wenn es sich um ein natürliches Agens handelte. Aber Gott wirkt durch Willen und Verstand, und so kann er mit ewigem Willen Zeitliches wollen, wie er mit ewigem Verstande Zeitliches versteht. Man muß auch nicht denken, daß Gott, wenn er nicht von jeher wirkte, eine Zeitlang mit seinem Wirken gewartet habe. Denn der wirklichen Zeit geht keine Zeit voran, sie ist nur beiderseits von der Ewigkeit umschlossen. Aristoteles hat nun vielleicht hierin nicht klar gesehen, so daß er deshalb dazu kam, eine ewige und notwendige Bewegung zu behaupten. Jedenfalls aber hat er darin recht, daß er das höchste Prinzip für wesenhafte Tätigkeit und lautere Wirklichkeit erklärt, und die Aufstellung dieses Gottesbegriffes, zu welchem sich freilich bei Plato ein Analogon finden möchte, gereicht ihm zu ewigem Ruhme. Gott ist es, dessen Wesen Tätigkeit und Wirklichkeit ist, also ist die Wesenheit alles Außergöttlichen bloße δύναμις, reale, substanziale Möglichkeit, und zu dieser Möglichkeit, die also nicht auf sich ruht, sondern beständig von der wesenhaften Wirklichkeit getragen wird, kommt die Wirklichkeit hinzu, damit die Dinge da seien — welche Abgründe öffnen sich vor dem Geiste, der diese Gedanken auszudenken versucht? Man beachte aber auch, wie wirksam der Begriff der lauteren göttlichen Tätigkeit den Pantheismus und jede Entwicklung in Gott widerlegt! Nur das kann sich verändern und entwickeln, was nicht Wirklichkeit ist, sondern eine Wirklichkeit hat, von der es als Subjekt oder Träger verschieden ist. Die Wirklichkeit selbst ist die letzte Vollendung des Seins und so dem Wandel unzugänglich. Denn der Wandel bedeutet, daß das Ding irgend eine Form oder Ausgestaltung des Seins erhält. Arist. ist sich des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen dem Begriff der lauteren Wirklichkeit und dem Entwicklungsgedanken voll bewußt. Dies zeigt die Stelle im folgenden Kapitel, wo er von den Pythagoreern und Speusippus spricht.

35) Vgl. XIV, 2, 1088b 23. Die Stelle scheint bisher immer mißverstanden worden zu sein, als ob die Immaterialität der ersten Substanz bewiesen werden sollte und zu dem Zwecke ihre Aktualität bewiesen würde. Das kann nicht sein. Denn ihre Aktualität ist schon bewiesen. Es wird nur ein zweiter Grund für die Aktualität beigebracht. Die erste Substanz ist immateriell, d. hier, ohne passives Vermögen. Sie ist es darum, weil sie ewig und notwendig tätig ist, um die ewige und notwendige Bewegung zu verursachen. — Daß hier von der ersten Substanz in der Mehrzahl geredet wird, erklärt sich aus der Gewohnheit des Aristoteles, einen Gegenstand, den die Untersuchung einschließt, auch im Ausdrucke unentschieden zu lassen, bis er eigens erörtert ist. Das geschieht hier im 8. Kapitel.

36) Sie machen die Potenz statt des Aktus zum Prinzip: vgl. 1069b 21.

37) Man versteht diesen Satz in der Regel so, wie es Bonitz' Übersetzung ausspricht: „Die Seele müßte später sein als der Himmel und doch auch zugleich mit dem Himmel", und in diesem Sinne hat Zeller, Platonische Studien, 210, unter Heranziehung der Stellen Timäus, 34 B, und Phädrus, 245 E, den Tadel des Aristoteles widerlegt. Uns scheint die Auslegung des Aquinaten besser: die Weltseele wurde mit der Welt oder dem Himmel erst nach der ursprünglichen ungeordneten Bewegung der Materie erschaffen, vgl. Tim. 30 A, und kann so nicht erste Ursache der Bewegung sein. Die Stelle im Phädrus von dem sich selbst Bewegenden, das freilich daselbst Seele genannt wird, kann vielleicht vom göttlichen Geiste verstanden werden, der sich selbst bewegt, indem er sich selbst erkennt und liebt.

38) Dies wird wohl am besten so gedeutet: was entsteht und vergeht, war entweder der Art nach schon da, der Zahl nach nicht, wie ein Mensch von einem Menschen erzeugt wird, oder es war so da, wie Anaxagoras meinte: aktuell, aber noch nicht zu bestimmten Bildungen zusammengetreten. Wir werden Aristoteles im folgenden Kapitel erklären hören, daß als erstes in der Reihe der Menschen ein vollkommener Mensch zu denken ist.

39) Die Ursache der Beständigkeit im Kreislauf des Werdens ist der erste Himmel, die Sphäre der Fixsterne mit ihrer gleichmäßigen, vom ersten Beweger unmittelbar bewirkten und in vierundzwanzig Stunden sich vollziehenden Umdrehung; die Ursache des Wechsels ist der Umlauf der Planeten mit Einschluß der Sonne, die durch ihre Nähe das Entstehen und das Wachstum, durch ihre Entfernung die Abnahme und das Vergehen hervorruft. Vgl. de gen. et corr. II. 10. 336a 23ff. Eine Zwischenursache zwischen den Planeten und dem Fixsternhimmel, der durch seine Umdrehung auch alle anderen, niederen Sphären mit herumführt, will Aristoteles nicht annehmen, um die Ursachen nicht grundlos zu häufen.

40) In der Physik VII, 1 wurde gezeigt, daß alles, was bewegt wird, durch ein anderes bewegt wird, und daß ein erstes Bewegendes sein muß. Sodann wurde VIII, 5 gezeigt, daß das erste Bewegende, wenigstens einem Teile nach, unbewegt ist. Die Metaphysik hat aber zu zeigen, daß dasselbe, als lautere Wirklichkeit, absolut unbewegt ist.

41) Das natürliche Agens bewegt nicht, ohne selbst bewegt zu werden. Denn in der Natur zielt alles auf Entstehen und Vergehen; wir hörten aber, daß die nächste und unmittelbare Ursache des Entstehens und Vergehens anders und anders wirkt; was sich aber ändert, wird bewegt. Das seelische Agens ferner bewegt ebenso, unter dem Einfluß des Erkannten und

Erstrebten; vgl. de anima III, 10, 433 b 13 ff. So bleibt denn nur das Appetible, das Objekt des Strebevermögens und des Strebens, als unbewegtes Bewegendes übrig.

42) Das Strebeobjekt und das Denkobjekt kommen ihrer ersten und ursprünglichen Bedeutung nach auf dasselbe hinaus (Bonitz), oder auch, das erste ist hier jedesmal dem ὑποκείμενον, dem Subjekte nach, dasselbe.

43) Unter der intelligiblen Reihe kann man entweder die zehngliedrige Reihe der Pythagoreer verstehen, vgl. I, 5, 986 a 22 ff., oder besser die dem Aristoteles geläufige Gegenüberstellung des Positiven und Selbständigen und des Negativen und Relativen, vgl. IV, 2, 1004 b 27; vgl. auch Bon. ind. Arist. 736 b zu συστοιχία. Das Akzidens wird aus der Substanz erkannt, das Zusammengesetzte aus dem Einfachen, das Mögliche aus dem Wirklichen. Folglich ist das der Erkenntnis nach Frühere die Substanz, das Einfache, das Wirkliche.

44) Eine Verwahrung gegen das platonische Eins.

45) Das erste Intelligible ist immer das Beste oder etwas ihm Analoges oder Entsprechendes. Nach der annehmbaren Erklärung von Thomas steht der präzisierende Zusatz hier deshalb, weil das aktuell Intelligible nicht in den Dingen ist, wie das Gute, sondern im Verstande. — Die ganze bis hierher reichende Reflexion soll dartun, daß der erste Beweger das erste Intelligible und das erste Appetible ist, eine einfache Substanz, lautere Wirklichkeit, absolute Güte und Vollkommenheit.

46) Da das erste Bewegende als Bestes oder als höchstes Gut bewegt, so ist es Zweck. Der Zweck aber erheischt Bewegung, weil Handlung, vgl. III, 2, 996 a 27. So wäre er denn nicht im Unbewegten. Aber es gibt einen Zweck, der präexistiert, wie z. B. der Kranke, der geheilt werden soll, oder der Zielpunkt einer Bewegung. So bewegt der erste Beweger. Will man die aufgenommene Textveränderung nicht annehmen, so wäre zu deuten: der Zweck ist solcher für das Zielstrebige und für dieses immer erst durch Bewegung zu erreichen, an sich aber kann er schon vorhanden sein und unbewegt Zweck sein, wie z. B. das Ziel einer Bewegung.

47) Wenn nach Aristoteles das erste Bewegende als das intelligible Gute und somit als Gegenstand der Liebe bewegt, so kann damit nur dies gemeint sein. Alle Kausalität, besonders das Wirken, geht auf Gott zurück. Das Wirken Gottes muß aber rein aus sich erfolgen — es ist sogar mit der Substanz Gottes identisch. Es darf nicht durch ein anderes Moment hervorgerufen sein, wie im endlichen Geiste die Tätigkeit auf Grund von Gedanken und Strebungen erfolgt, deren Inhalt und Ziel außer ihm liegt oder wenigstens nicht mit seinem Wesen gegeben ist. Wäre das Wirken Gottes durch ein außergöttliches Moment hervorgerufen, so wäre nicht Gott,

sondern jenes andere die erste Ursache; vgl. XII, 10, 1075 b 8ff. Eben darum muß Gott die subsistierende Wahrheit, das höchste Gut, der Inbegriff alles Seins sein, so daß es keinen Gegenstand und kein Ziel seiner Tätigkeit gibt, das nicht in ihm selbst läge. So ist er denn auch bei aller seiner Tätigkeit nach außen sich selbst Zweck, und die Liebe seiner selbst, seiner unendlichen Vollkommenheit, sein Beweggrund. Hieraus sieht man, daß es ein Mißverständnis ist, mit Zeller u. a. zu meinen, daß Gott nach Aristoteles die Welt nur als ruhendes und untätiges Ziel, dem alles zustrebt, nicht als lebendige Kraft, bewegt. Gott ist beides zugleich, Ziel und Wirkungskraft. Es bliebe sonst die Bewegung unerklärt. Denn abgesehen davon, daß nichts Endliches aus sich tätig sein kann, so bliebe unerklärt, wie der materielle Fixsternhimmel, von Liebe ergriffen, zu Gott sich strebend hinbewegen soll; unerklärt bliebe auch, wie Aristoteles in der Physik im letzten Kapitel und ebenso im gegenwärtigen Kapitel der Metaphysik weiter unten sagen kann, daß die unendliche Wirkungskraft Gottes nötig ist, um die endlose Bewegung des Himmels zu bewirken. Denn das Zwecksein erfordert doch keine Kraft. Und unerklärt bliebe endlich, woher es denn kommt, daß Welt und Gott sich wie Zielstrebiges und Ziel gegenüberstehen. Ein solches Verhältnis kommt nicht ohne eine wirkende Ursache zustande.

48) Das erste Bewegte, der Fixsternhimmel, bewegt die niederen Sphären.

49) Der Sinn dieser Deduktion ist nach Alexander, daß noch einmal aus Anlaß der Erwähnung des ewig bewegten Fixsternhimmels die Unbeweglichkeit des ersten Prinzips gezeigt werden soll. Der Fixsternhimmel ist bewegt. Da nun seine Bewegung die erste ist und das, was sie aktiv bewirkt, nicht zugleich passiv nach dieser Bewegung bewegt werden kann, so ist es ganz unbewegt.

50) Weil sonst die notwendige Bewegung nicht wäre.

51) Das heißt nach Alexander und Thomas und wie auch das folgende zeigt: die Weltbewegung ist nicht durch Zwang, und nicht nach innerer, absoluter Notwendigkeit, sondern um des Guten willen, das in der Absicht des ersten Bewegers liegt. — Die Worte: insofern es notwendig ist, ist es gut, bedeuten: als notwendig seiend, ist es vollkommen, das höchste Gut und das letzte Ziel.

52) Der endliche Intellekt wird erst durch das Denkobjekt aktuell und des geistigen Genusses teilhaftig, und darum ist Gott, als das Intelligible selbst, denkend noch glückseliger als der endliche Geist. — Es ist sehr bemerkenswert, daß Aristoteles erst hier das höchste Wesen Gott nennt, wo dessen lautere Erkenntnis und Glückseligkeit erklärt wird.

53) Alle Ausleger mit Ausnahme von Thomas v. A. legen falsch aus: ihm kommt Leben zu. Hier steht aber ὑπάρχει gleich ἐστίν als Kopula.

54) Vgl. XIV, 4 und 5.

55) Diese Stelle ist sehr merkwürdig. Aristoteles spricht sich gegen den heutzutage so verbreiteten Darwinismus und Evolutionismus aus. Sehr merkwürdig ist auch, daß er als das Erste in der Reihe der Menschen den vollkommenen Menschen setzt. Vgl. IX, 8, 3. Absatz. Wie konnte er das, ohne Kreatianist zu sein? Der vollkommene Mensch konnte doch nicht zufällig oder von selbst entstehen. Daß hier auch jede Entwicklung oder wie man sagt Selbstverwirklichung in Gott mit dem größten Nachdruck abgelehnt wird, ist schon in der Anm. 34 bemerkt worden.

56) D. h. rein geistige und an sich unbewegte, wenn auch vielleicht mitfolgend bewegte Wesen. Die Beweger der Planetensphären werden mitfolgend bewegt, insofern ihre Sphäre der Bewegung der höheren folgt.

57) Eudoxus von Knidus und sein Schüler Kallippus von Kyzikus galten als die größten Astronomen der damaligen Zeit.

58) Der Grundgedanke aller dieser astronomischen Systeme ist, daß die ganze Himmelsbewegung durch konzentrische Hohlkugeln, Sphären, um die Erde erfolgt, indem jedesmal die umfassende und höhere Sphäre durch ihre Drehung die der umfaßten und tieferen mit bestimmt. In der tiefsten befand sich fest eingefügt das jedesmalige Gestirn. Um sich vorzustellen, wie etwa nach Eudoxus die Bewegung der Sonne durch einen dreifachen Impuls zustande kam, denke man sich ein Dampfschiff, das zu Berg fährt und gleichzeitig auf ein Ufer zu hält. Es ist dreifach bewegt, durch den Strom abwärts, durch die Dampfkraft aufwärts, durch das Steuer seitwärts.

59) Wohl erstens die vier zurückführenden Sphären der Sonne und zweitens die beiden je der Sonne und dem Monde von Kallippus hinzugegebenen. Die Fixsternsphäre ist nicht gerechnet, ihr Beweger mit den Sphärenbewegern nicht in der Reihe genannt.

60) Es muß befremden, daß aus der Einheit Gottes die Einheit der Welt gefolgert wird, als könnte Gott nicht mehrere Welten schaffen. Die bestehende Welt wird da in eine notwendige Beziehung zu Gott gebracht, die tatsächlich nur auf seiten der Welt, nicht auf seiten Gottes besteht. Diese Welt kann nur von Gott verursacht sein, aber Gott brauchte sie weder zu erschaffen, noch kann er nur sie erschaffen. Bemerkenswert ist, wie Aristoteles bei dieser Gelegenheit die Einheit Gottes beweist. Wären mehrere Götter, so unterschieden sie sich durch die Materie und stimmten überein in der Form. Also hätten sie Materie, unter der Materie ist hier nicht die

Materie zu verstehen, wie sie den sinnlichen Wesen, z. B. dem Menschen, als Prinzip der Individuation eigen ist. Vielmehr bedeutet sie hier Passivität oder Potenzialität. Bei mehreren Individuen einer Art ist die Art wie das Potenzielle, das durch das Individuelle aktuiert wird. Gott aber ist reine Aktualität und darum in ihm kein bestimmbares Moment. Alles was in Gott ist, ist Gott selbst. In ihm ist nicht das eine etwas, was er mit anderen gemein hat, das andere etwas, was ihm eigen ist. Darum kann er nicht vervielfältigt werden, ähnlich wie ein Individuum, z. B. Sokrates, nicht vervielfältigt werden kann. Nur das Menschsein, das Sokrates mit anderen teilt, kann vervielfältigt werden, nicht das Sokratessein. — Vgl. Anm. 35.

61) Das göttliche Denken und Wissen hat kein anderes Objekt als die göttliche Substanz, und da diese nicht nur das intelligible Licht, das erste Intelligible, wie Aristoteles sagt, sondern auch lauteres intellektuelles Schauen, also Denken ist, so ist das göttliche Denken Denken des Denkens. Daraus aber, daß Gott nur sich denkt und weiß, folgt nicht, daß er das Außergöttliche gar nicht weiß. Er weiß es, indem er sich selbst weiß, er, der Grund alles anderen ist, was ist und geschieht. Er erkennt also alle Dinge in seiner Wesenheit, was übrigens nicht hindert, sondern bewirkt, daß er auch auf das vollkommenste erkennt, wie sie in sich sind. Auch wenn Aristoteles sagt, die Erkenntnis niedriger Dinge sei eher zu fliehen als zu erstreben, spricht er Gott diese Erkenntnis nicht ab. Eine solche Erkenntnis ist nur dann im Vergleich zu einer anderen nicht wünschenswert, wenn die Dinge das eigentliche und unmittelbare Objekt des Erkenntnisvermögens bilden; so ist z. B. das Intelligible im Sinnlichen das eigentliche Objekt der menschlichen Erkenntnis, und darum steht dieselbe tief unter der göttlichen Erkenntnis. Aber dabei bleibt bestehen, daß die Erkenntnis an sich immer eine Vollkommenheit ist. Aristoteles kann auch aus dem Grunde Gott die Erkenntnis niedriger und geringer Dinge nicht absprechen, weil er alles in der Welt bis ins kleinste vom Zwecke beherrscht sein läßt; den Zweck aber führt er auf die göttliche Vorsehung zurück. „Gott und die Natur tun nichts zwecklos," sagt er de coelo I, 4, 271 a 33. Vgl. auch das folgende Kapitel und die Anmerkungen I, 7 und III, 27.

62) Das Beste ist die Erkenntnis der Wahrheit, die sich bloß in den Sätzen findet, nicht in den Begriffen.

63) Wir haben hier die Unterscheidung von finis extrinsecus und finis intrinsecus. Gott ist finis extrinsecus der Welt, und um seinetwillen ist die Welt geordnet, wie der Feldherr und seine Absicht, die Gewinnung des Sieges, der Zweck der Ordnung im Heere ist. Die Transszendenz Gottes, seine Verschiedenheit von der Welt, soll hier nicht erörtert werden, wie

man wohl gemeint hat. Diese versteht sich von selbst und ist auch vorher, Kapitel 7, deutlich genug zum Ausdruck gekommen.

64) Die höheren Dinge stehen mehr im Dienste des Ganzen als die niederen. Sie sind darum an ein strengeres Gesetz gebunden. Die himmlischen Sphären bewegen sich mit großer Regelmäßigkeit, die sublunarische Region, das Gebiet des Entstehens und Vergehens, unterliegt vielfach dem Zufall, wie das z. B. in den Mißgeburten und in abnormen Witterungsverhältnissen hervortritt. Doch sind auch hier feste Regeln, die nicht übertreten werden. So hat z. B. jedes seine besondere Art, durch die es im Haushalt der Natur eine bestimmte Stelle einnimmt, und alles hat gewisse Kräfte und Verrichtungen, durch die es dem Ganzen dient. Der große Hausvater, der dem Weltall vorsteht, teilt eben seine Befehle verschieden aus. Dem einen verleiht er diese Natur, dem anderen jene, daß alles entsprechend tätig seinen Willen vollziehe.

65) Es handelt sich, wie der Verfolg zeigt, um die abweichenden Ansichten über das Ziel der Dinge.

66) Vgl. XIV, 1, 1087 b 4.

67) Hier wendet sich die Kritik gegen die, die alles aus Gegensetzen ableiten; vorhin galt sie überhaupt der Aufstellung der Gegensätze als Prinzipien.

68) Speusippus und die Pythagoreer wiesen dem Guten keinen Platz unter den Prinzipien an; gleichwohl steht das Gute und Vollkommene am Anfang; vgl. 1072 b 30 ff.

69) Der denkende zielstrebige Geist ist gewissermaßen das gedachte Ziel.

70) Die Privation scheint gemeint. Ihr Gegensatz, die Form, repräsentiert gewissermaßen das Gute und den Verstand.

71) Dies ist die dritte Ausstellung, die Aristoteles vorhin gemacht hatte: man vernimmt nicht, wie die Dinge aus Gegensätzen entstehen.

72) Vgl. Anm. XI, 6 und Metaphysik XII, 6.

73) Konträr ist nur, was unterschieden ist. Das Unterschiedene aber ruht auf einer gemeinsamen materiellen Grundlage, wie Warmes und Kaltes, Weißes und Schwarzes, vgl. X, 3, 1074 b 22 ff. Das erste Prinzip ist aber immateriell, weil reine Aktualität; also hat es kein Konträres.

74) Bisher ging die Kritik gegen die konträren Prinzipien allein, jetzt wendet sie sich mit einigen Sätzen gegen die getrennten Naturen, die Prinzip sein sollten. Zuerst aber wird hervorgehoben, welche Unzuträglichkeiten es hat, keine vom Sinnlichen abgeschiedenen Prinzipien anzunehmen.

75) Man käme nicht zu den von Aristoteles nachgewiesenen allgemeinen Prinzipien, sondern gäbe immer ein Gleichartiges als Ursache des Gleichartigen an.

76) Neuerdings werden die konträren Prinzipien bekämpft.

77) Alles Konträre hat Materie und ist potenziell. Die erste Bewegung muß aber nach Kapitel 6 von der reinen Aktualität kommen.
78) Vgl. XIV, 3, 1090 b 13 ff.
79) Zitat aus Ilias II, 204.

Zum dreizehnten Buche.

1) Der Inhalt der folgenden zwei Bücher, die ursprünglich, wie der zweite Satz des 1. Kapitels zeigt, der positiven Erörterung von den übersinnlichen Substanzen vorangingen, ist eine Kritik der Zahlen- und Ideenlehre und wird von Aristoteles selbst in unserem Kapitel in folgender Weise angegeben. Zuerst wird vom Mathematischen gehandelt, abgesehen von der Frage, ob es sich mit den Ideen deckt, und ob es das Prinzip und die Substanz der Dinge ist (Kapitel 2—3); dann von den Ideen, ebenso einfach an sich betrachtet (Kapitel 4—5); endlich von der Frage, ob die Substanzen und die Prinzipien der Dinge Zahlen und Ideen sind (vom 6. Kapitel des 13. Buches an).
2) Vgl. XII, 1, 1069 a 34 ff.
3) Die literarische Sitte verlangt, daß der abweichende Standpunkt motiviert wird; nach Schwegler.
4) Populärere Schriften; vgl. Zeller, Ph. d. Gr. 3. Aufl. II, II, 125 f.
5) Daß das Mathematische irgend ein Sein hat, ist zweifellos. Es fragt sich nur, welches: subsistiert es, ist es im Sinnlichen, oder besteht es nur in der Abstraktion? Aristoteles wird im 2. Kapitel zeigen, daß es nicht in und nicht außer dem Sinnlichen ist, im 3., daß es eine Abstraktion ist.
6) Die von den Gegnern behaupteten Punkte, Linien usw. müssen actu bestehen, nicht bloß potentia, wie Aristoteles die Punkte und Linien bestehen läßt. Da nun zwei nächste Punkte einen Punkt bilden, so ginge die Teilung der Linie durch ihn hindurch.
7) Wie dem Vielen das Eine, so geht dem Zusammengesetzten das Einfache voran. Es liegt die gegnerische Voraussetzung zugrunde, daß die Körper aus Flächen bestehen.
8) Der Sinn scheint zu sein: neben allem, was eins ist, müßte eine andere Einheit nach Art der von den Gegnern gedachten sein, neben den einzelnen Punkten, körperlichen und unkörperlichen Dingen, und diese Einheiten bildeten die Bestandteile entsprechender Zahlen.
9) Erst ist der Punkt; aus ihm entsteht durch Bewegung die Linie, aus ihr die Fläche; dann erst der Körper.
10) Folglich ist der sinnliche Körper, als welcher belebt werden kann, vollkommener und also auch früher als das Mathematische.

11) Das Mathematische ist nicht Form, weil es nicht wie die Seele zur Einheit verbindet.

12) Unter Größen sind hier die Körper zu verstehen. Die allgemeinen mathematischen Sätze sind die Grundsätze wie: zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich; gleiches zu gleichem addiert, gibt gleiches. Das gilt, unangesehen, ob es sich um Zahlen- oder Raumgrößen handelt. Diese Grundsätze hat Aristoteles auch im vorigen Kapitel berührt 1077 a 9. Die hier vorgetragene Lehre von der Abstraktion findet sich auch An. post. I, 11, 77 a 5.

13) Vgl. Anm. I, 4.

14) Potenziell heißt der Gegenstand der Mathematik, weil er getrennt von dem Objekt sein kann, an dem man ihn gerade betrachtet, wenn auch nicht getrennt von einem Substrat überhaupt.

15) Wo das geschieht, läßt sich nicht bestimmt angeben. Man vergleiche übrigens zum Inhalt dieses Absatzes III, 2, 3. Absatz; auch Poetik 1450 b 34 ff.

16) Bisher immer falsch verstanden. Vgl. Bonitz: „durch die Überzeugung von der Wahrheit der Herakliteischen Lehre."

17) Vgl. I, 6, 1. Absatz.

18) Von hier an bis zu den letzten Sätzen des 5. Kapitels mit Ausnahme vom Schluß des 4. Kapitels von 1079 b 3 an stimmt der Text fast wörtlich mit I, 9, 990 b 6—991 b 9 überein. Wir bitten bei dieser Gelegenheit, einen Fehler in der 1. Hälfte S. 14 zu verbessern, wo es Z. 21 heißen muß: im 9. Kapitel des 1. Buches.

19) D. h. es gibt noch viele Gründe, nach denen es ebensogut Ideen des Akzidentellen geben müßte. So sagt man z. B., die Ideen seien die Prinzipien des Seins und Werdens. Es gibt aber auch ein akzidentelles Sein und Werden.

20) Die Platoniker können nicht sagen: eine Doppeltheit-an-sich braucht es nicht zu geben, wenn es nur ein anderes An-sich gibt, das mitfolgend doppelt ist. Denn eben das soll subsistieren, woran die sinnlichen Dinge teilnehmen. So können sie also der Folgerung nicht ausweichen, daß es eine Doppeltheit-an-sich geben würde. Das ist aber absurd. Denn etwas ist nur doppelt im Vergleich zu einem anderen, nicht an sich.

21) Hat die Idee mit dem allgemeinen Begriff, der sich im Einzelding verkörpert, denselben Inhalt, so gibt es ein Drittes über ihnen, das wieder Idee ist. Wenn aber nicht, was soll dann die Idee? Man kann aber auch nicht sagen, eine weitere Idee sei darum nicht nötig, weil vollständige Übereinstimmung zwischen Idee und Begriff herrscht, und zu jener nur das Moment der Vorbildlichkeit hinzukommt. Wie absurd dies sei, wird hier im letzten Absatz betont. Man sieht hieraus, daß es sich eigentlich nicht um ein weiteres Argument handelt,

wie doch von uns zum 1. Buche bemerkt wurde, S. 44. Die dort ausgesprochene Vermutung, daß der vorliegende Absatz ursprünglich auch im 1. Buche gestanden, teilt Trendelenburg Plat. de id. 22, dem Bon. beistimmt 538.

22) Nachdem gezeigt worden, daß für manches praeter spem Ideen herauskommen, wird gezeigt, daß die Gründe für das Dasein der Ideen nichts beweisen, vgl. 1079 a 6.

23) In diesem Kapitel und den drei folgenden bis 1086 a 21 wird die Frage erörtert, ob die Idealzahlen Substanzen und Prinzipien sein können. Wie Aristoteles versichert und demgemäß nicht wohl bezweifelt werden kann, hat Plato in seiner späteren Periode die Ideen auf die pythagoreischen Zahlen zurückgeführt, obschon sich davon in seinen hinterlassenen Schriften keine sichere Spur findet. Seine Schüler haben in der Folge die Idealzahlen verschiedentlich gedeutet. Demgemäß erklärt Aristoteles im 6. Kapitel zuerst die möglichen Weisen, die Zahlen zu Substanzen zu machen, und dann von 1080 b 6 an die tatsächlich vorgekommenen Weisen. Mit dem 7. Kapitel beginnt dann die Widerlegung. Man vergleiche übrigens Anm. I, 17.

24) Der Art nach verschieden sind auch die mathematischen Zahlen 2, 3, 4. Weil aber im folgenden die Verschiedenheit mit Unaddierbarkeit gleich gesetzt wird, so muß sie hier einen anderen Unterschied bedeuten.

25) Im 2. Kapitel handelte es sich um eine Verbindung und ein Zusammensein von Mathematischem und Sinnlichem, hier darum, daß das Sinnliche sich aus dem Mathematischen konstituieren soll.

26) Zahlen aus unteilbaren Einheiten.

27) Bei der Widerlegung der falschen Ansichten hält sich Aristoteles so ziemlich an die vorhin von ihm gemachte Einteilung. Zuerst bekämpft er die möglichen Weisen, die Zahlen zu Substanzen zu machen, wobei ihre Getrenntheit von den Dingen stillschweigend vorausgesetzt wird, bis Kapitel 8, 1083 a 20, dann diejenigen Platoniker, die von Plato selbst abwichen, bis b 8, und die Pythagoreer bis b 23; man vgl. Bonitz 546.

28) Weil die Prinzipien eben nur Zahlen und sonst nichts hervorbringen sollen.

29) Es geht also, entgegen der Voraussetzung, keine der anderen dem Range nach vor.

30) Insofern ein Produkt aus Ungleichartigem zwischen den beiden Elementen in der Mitte steht. Mithin wäre die Zweiheit als ein solches Produkt nicht Urzweiheit, erste Zweiheit.

31) Die Annahme liegt zugrunde, daß die Einheiten unvereinbar sind, also die eine der anderen im Range vorangeht. In der Zweiheit geht also die erste Einheit der zweiten im Range voran und folgt selbst auf das Ureins, also ist die

zweite im Range die Dritte, wie gibt es aber ein Drittes vor der Drei?

32) Die erste Zweiheit mit ihrer ersten und zweiten Einheit setzt eben die Dreiheit voraus, wie bewiesen worden, wie kann sie nun erste Zweiheit sein? Oder auch die zweite Einheit in der Zweiheit setzt schon den Begriff der Zwei voraus, wie kann sie also die Zweiheit mit konstituieren?

33) Und doch erzeugt sie die Zweiheit, weil ihre Funktion in der Verdoppelung besteht, 1082 a 14 f. Es kämen also drei heraus, nicht zwei.

34) Die Einheiten in der Dekas (Zehnheit) unterschieden sich, d. h. wären unvereinbar, was gegen die Voraussetzung. Sie unterschieden sich aber, weil die Einheiten in der Pentas (Fünfheit) nach der Voraussetzung von denen in der Dekas sich unterscheiden. Diese Einheiten der Pentas sind zugleich die der Dekas, weil jene in dieser enthalten ist; nach Alexander.

35) Wie in die erste und letzte Fünfheit, so kann man die Zehn auch z. B. teilen in 2, 5, 3 = 2. 5. Nun hat aber jede Zahl nach der Voraussetzung andere, unaddierbare Einheiten; wie soll nun aus zehn Einheiten, die verschieden sind, dieselbe Dekas erwachsen?

36) Das ist aber unmöglich. Denn die Elemente der Ideen können nicht wieder selber Idee sein, so wenig wie die Elemente der Zahlen Zahlen sind, sondern Einheiten, und so wenig als das Lebewesen aus Lebewesen bestehen kann, da es viel mehr Bestandteile hat, die selbst nicht Lebewesen sind.

37) Eine Zahl, die einfach aus abstrakten unteilbaren und gleichwertigen Einheiten besteht. vgl. Anm. 26.

38) Man darf nicht mit Bonitz übersetzen: „sofern sie Ideen sein sollen;" denn nicht die Einheiten, sondern die Zahl soll Idee sein. — Die Monaden, aus denen die Idealzahlen bestehen, müssen von den Monaden anderer Idealzahlen verschieden sein. Sonst ergäben z. B. die zwei Monaden der idealen Zweiheit mit einer Monade der idealen Dreiheit dieselbe Dreiheit wie deren drei Monaden, und so hätten wir denn die in der Dreiheit erscheinende Idee zweimal. Die Idee ist aber nur eine.

39) Sie wären also keine mathematischen Zahlen; denn bei diesen kommt nur die Anzahl der Einheiten in Betracht. Es müßten aber solche Zahlen, die sich nicht addieren lassen, darum gesetzt werden, weil sie Prinzipien sein sollen. Wäre aber z. B. die Zahl zwei oder die Zahl drei nichts als eine Summe zweier oder dreier Einheiten, so wäre sie nicht Prinzip, so wenig wie das Eins Prinzip wäre, wenn es nichts weiter wäre als eine der in jeder Zahl enthaltenen Einheiten. Um also Prinzip zu sein, wie das Eins es sein soll, muß jede von den angenommenen getrennt bestehenden Zahlen eine Einheit

sein, insofern sie eben die betreffende Zahl ist, und darum können die Einheiten in solcher Zahl mit denen einer anderen Zahl nicht addiert werden, weil jede den Charakter der Gesamtzahl teilt.

40) Größe ist hier gleich Körper; vgl. III, 4, 1001 b 17 und XII, 10, 1075 b 29.

41) Hier beginnt ein weiterer und letzter Abschnitt in der Widerlegung der Meinung, wonach die Idealzahlen Substanzen und Prinzipien sind. Er zerfällt in 5 Teile; im 1. wird gefragt, wie die Zahlen aus dem von Plato aufgestellten Materialprinzip, dem Großen und Kleinen, entspringen können, 1083 b 23 bis 36; im 2., wie viele Idealzahlen man nach ihm annehmen soll, 1083 b 36—1084 b 2; im 3., was für ein Prinzip die Einheit sein soll, 1084 b 2—1085 a 7; im 4., wie das Geometrische nach Plato abzuleiten sei, 1085 a 7—b 4; im 5., wie aus der Einheit und Vielheit die Zahlen und aus analogen Prinzipien die ausgedehnten Größen hervorgehen 1085 b 4—1086 a 21; nach Bonitz 555 ff.

42) Das Große und Kleine oder die unbestimmte Zweiheit soll verdoppeln, aus eins zwei machen. Geht denn nun die eine der beiden entstehenden Einheiten aus dem Großen, die andere aus dem Kleinen hervor, oder beide aus groß und klein zugleich?

43) Vgl. Anm. IX, 16 und XI, 40.

44) Die Übersetzung nach Alexander 748.

45) Bonitz neigt zu der Ansicht, der auch Bender beipflichtet, daß dieses Argument den Zusammenhang unterbricht und nicht hierher gehört. Indessen fehlt der Zusammenhang mit der Frage von der Anzahl der Ideen offenbar doch nicht so ganz. Aber die Fassung macht unleugbar den Eindruck des Abgerissenen.

46) Sie werden nicht als Einer, sondern als so und so viele Einer. Die Zehnheit aber ist eine neue Kategorie. Also hat sie höhere Formbedeutung.

47) Das Ungrade wird also nicht von der Drei abgeleitet, die doch die erste ungrade Zahl ist, sondern von der Eins, die inmitten der zwei oder vier oder mehr paarigen Einheiten der ungraden Zahl liegt. Wäre also die Drei Prinzip der Ungradheit, so könnten die Platoniker nicht erklären, warum fünf ungrad ist. Denn sie erzeugen die fünf dadurch, daß sie das Eins auf die grade, vier, fallen lassen. Hierbei wirkt also die Drei nicht mit.

48) Eins die Zahl des Punktes, zwei die der Linie, drei die der Fläche, vier die des Körpers, und die Summe dieser Zahlen ist zehn. Aus solchen Gründen also beschränkten die Platoniker die Idealzahlen auf zehn, vgl. XII, 8, 1073 a 20.

49) Der Zeit nach heißt wohl in Wirklichkeit.

50) Gemeint sind die beiden Eins in einer Zweiheit. Sie sind Materie, unterschieden von jenem Eins, das als Form

steht, indem es für jegliches, und so auch für die Zahl, Grund der Einheit, d. h. des einheitlichen Seins, ist.

51) Τὴν κατὰ τὸ ἓν ἀρχήν heißt es im Griechischen. Das eine Prinzip ist das Große und Kleine, das andere das Eins.

52) Wie kann die Zahl zugleich eins und vieles sein, da das einigende Band fehlt? Vgl. 1082 a 20.

53) Vgl. 1083 b 36.

54) Wie Syrianus im Kommentar zur Metaphysik zu dieser Stelle bemerkt, fingen manche hier das 14. Buch an, und Bonitz, 565, ist der Meinung, daß dieses auch die ursprüngliche Einteilung war. Hier beginnt nämlich die polemische Erörterung über die Prinzipien der getrennten Substanzen, nachdem bis dahin diese Substanzen selbst hauptsächlich zur Erörterung standen. Bis zum Schluß des 9. Kapitels wird ausgeführt, daß die Vertreter der Ideenlehre fehlten, indem sie die Ideen gleichzeitig als allgemein und als Einzelwesen bezeichneten, im 10. dann, daß es sich überhaupt fragt, ob die Prinzipien allgemein oder singulär sind.

55) In den drei ersten Kapiteln des 14. Buches und im 4. bis 1091 a 29.

56) Vgl. Anm. VII, 53.

57) Aristoteles will sagen, daß das Allgemeine wie ein bloß Mögliches sich im Einzelnen verwirklicht findet, und daß das allgemeine Wissen, auf ein Einzelnes bezogen oder angewandt, gewissermaßen aus möglichem Wissen wirkliches wird. Ich weiß z. B., daß ein ebenes Dreieck eine Winkelsumme von zwei rechten hat. Das findet sich wirklich in einem bestimmten Dreieck, so daß ich sagen kann: diese geradlinige Figur enthält drei Winkel, die zusammen zwei rechte ausmachen. Hier ist das potenzielle Wissen aktuell geworden. Aber man kann auch weiterhin sagen, daß jede speziellere Erkenntnis gegenüber der allgemeineren sich wie Aktus zu Potenz verhält, insofern in den allgemeinen Sätzen die weniger allgemeinen potenziell enthalten sind. Wenn z. B. alles Sinnliche sterblich ist, so ist es auch der Mensch.

Zum vierzehnten Buche.

1) Mit dieser Substanz ist die Idee gemeint. Jetzt wird die Zahl in Betracht genommen und die Lehre von den Prinzipien der substanzialen Zahlen der Kritik unterzogen. Diese Prinzipien können nicht konträr sein; sowohl das Formalprinzip als das Materialprinzip der Platoniker ist unzulässig (1. Kapitel). Ewige Substanzen, wie die Zahlen es sein sollen, können überhaupt keine Prinzipien haben; die platonische Lehre suchte dem Pantheismus zu begegnen, kann aber die Unterschiedenheit und Vielheit der Dinge aus den Prinzipien der Zahlen nicht ableiten (2. Kapitel). Im 3. Kapitel folgt eine

nochmalige Kritik der Theorie von den Zahlen und dem Mathematischen, diesmal durchaus historisch gehalten, d. h. im Anschluß an die verschiedenen geschichtlich vorgekommenen Meinungen. Zu dieser Kritik gehört auch der letzte Absatz des 2. und der erste des 4. Kapitels.

2) Insofern sie beide Gegenteil des Gleichen sind.

3) Der Form nach ist nach Alexander z. B. ein Längenmaß wie ein Zoll unteilbar, weil der Zoll, geteilt, kein Maß dieser Art mehr ist, kein Zoll; für die Wahrnehmung unteilbar ist z. B. der Viertelton, als kleinster Ton.

4) Man vergleiche zu diesem und zum folgenden X, 1 und 2.

5) Das eine, Mensch, ist an Sokrates Substanz, das andere, weiß, Qualität, das dritte, gehend, Tätigkeit.

6) Sie hat am wenigsten Realität, sie hat das schwächste Sein.

7) Sophroniskus ist größer als der kleine Sokrates; nachdem dieser ausgewachsen, ist er nicht mehr größer und hat doch keine Veränderung erfahren.

8) Es kann auch nicht sein und muß darum, um zu sein, von der Potenz in den Aktus überführt werden. Diese Überführung ist das Werden. Das Werden braucht aber Zeit, das substanziale sowohl als das Werden nach den anderen Kategorien, wie Qualität, Quantität, Ort. Also ist das Gewordene nicht anfanglos und ewig. Unter dem Werden oder Entstehen ist hier das mit Veränderung verbundene verstanden. Man vergleiche zu dieser engeren Bedeutung von Werden, was Ar. de coelo I, 11 über die Begriffe geworden und ungeworden, γενητός und ἀγένητος, oder wie Prantl übersetzt: Entstehung habend und entstehungslos, ausführt. Ob übrigens ein solches Werden der Zahlen auf dem Naturwege im Sinne derer lag, die hier bekämpft werden, kann man bezweifeln.

9) Ar. hat hier den Sophist des Plato im Auge. Man vergleiche besonders die Stelle 241 D: „Wir müssen die Behauptung des Parmenides prüfen und dartun, daß das Nichtseiende, τὸ μὴ ὄν, in gewisser Beziehung ist, und das Seiende hinwieder in gewisser Beziehung nicht ist.“ Unter dem μὴ ὄν versteht Plato bekanntlich das Potenzielle, die Materie.

10) Ar. meint vielleicht darum die Materie im Sinne Platos als das Falsche bezeichnen zu dürfen, weil dieselbe im Timäus bald als die irrende Ursache bezeichnet wird, αἰτία πλανωμένη 48, bald als eine dunkle Art, ἀμυδρὸν εἶδος 49, bald als etwas, das durch eine Art Bastardbegriff aufgefaßt wird 52 B.

11) Aus welchem Grunde dieser Vorwurf gegen Plato erhoben wird, ist unbekannt.

12) Gemeint ist das menschliche Embryo.

13) Die eben Substanzen sein sollten.

14) So übersetzen wir ἐπίστασις Z. 25 und leiten es von ἐπίστασθαι ab, nicht von ἐφίστασθαι.

15) Das heißt keine substanziale Materie.

16) Mit Absonderung übersetzen wir den Ausdruck ἔκθεσις. Dieses Wort, das im selben Sinne I, 9, 992b 10 und VII, 6, 1031b 21 vorkommt — an der letzten Stelle haben wir es in der Übersetzung umschrieben —, bezeichnet die platonische Heraushebung der Art aus der Vielheit der Einzeldinge. Die durch Abstraktion erhobene Art sollte Plato zu einem selbstständigen Wesen gemacht haben.

17) Die Pythagoreer hätten also übersehen, daß die Musik nur angewandte Mathematik ist, mathematisch bestimmte Töne, und daß die „Harmonie der Sphären" die nach Maß, Zahl und Gewicht bestimmte und geregelte Einrichtung des Himmelsgebäudes ist.

18) Das Begrenzende hat als Bestimmendes Verwandtschaft mit der Form, die mit Vorzug als Substanz gilt.

19) Vgl. XII, 10, 1076a 1.

20) Eins ist schon zwei, nämlich zwei Groß und Klein, und doch soll die Zahl erst aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit entstehen; vgl. Bullinger 243 f.

21) Οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν, nicht um der wissenschaftlichen Betrachtung willen, heißt es wörtlich im Text. Die Vertreter der kritisierten Meinung hätten also sagen können und haben es wohl auch gesagt, und vielleicht mit Recht, es sei ihnen nur darum zu tun, das vor und nach des Grundes zu veranschaulichen, wenn sie das eine aus dem anderen entstehen ließen, nicht um ein zeitliches vor und nach. Vgl. den letzten Satz der Anm. XIV, 8.

22) Die Frage, ob das Gute und Vollkommene am Anfange steht, war schon XII, 7 entschieden und diese Entscheidung 1072b 30 gegen einen Einwand in Schutz genommen worden. Hier wird sie neuerdings erörtert und nach Aufzählung der verschiedenen Meinungen entschieden, bis K. 5, 1092a 17. Die Veranlassung liegt darin, daß vorher von Elementen der unbewegten Sustanzen die Rede war. Die Elemente sind aber im Vergleich zum Zusammengesetzten unvollkommen.

23) Diogenes v. Laërte schreibt Proöm. VI, 8: „Ar. berichtet im ersten Buche über die Philosophie, die Magier (in Chaldäa) seien noch älter als die Ägypter und lehrten zwei Prinzipien, ein gutes und ein böses, das eine heiße Zeus oder Ormuzd, das andere Hades oder Ariman."

24) Vgl. XII, 7 1072b 10 f. Man vergleiche auch Timäus 29 E f.: „Gott war gut: der Gute aber ist frei von allem Neide, und so wollte Gott, daß alles in der Welt ihm selbst möglichst ähnlich würde."

25) Hier wird die Kritik der Zahlentheorie, insofern die Zahlen Prinzipien sein und selbst wieder Prinzipien haben sollen, neuerdings aufgenommen und bis zu Ende des Buches fortgesetzt. Zuerst wird gerügt, daß man dem Mathematischen, das ja aus den Zahlen hervorgehen soll, keinen Ort anzuweisen

weiß, bis 1092a 21, dann, daß die Art und Weise, wie die Idealzahlen aus ihren Prinzipien hervorgehen sollen, unbestimmt bleibt, bis b8, endlich, daß ebenso die Art, nach welcher die Zahlen Ursachen der Dinge sein sollen, zu wenig bestimmt wird, Rest des 5. Kapitels und das ganze 6. Kapitel.

26) Man vergleiche die verschiedenen Bedeutungen von ἐκ aus, nach V, 24.

27) Man vergleiche de gen. et corr. I, 10.

28) Der Same steht allmählich um; das ist bei dem Eins nicht möglich.

29) Sollte auch die Einheit und ihr Konträres, die Vielheit, ganz in den Zahlen aufgehen, so müßten diese doch dem Untergang ausgesetzt sein. Denn wenn dann auch kein Konträres von außen die Auflösung bringt, so doch die konträren Bestandteile.

30) Schwegler schreibt IV, 363: „ψῆφοι (kleine Steine) sind hier Rechensteine, Rechenpfennige. Wie für jede Zahl ein besonderer Rechenstein, der das Zeichen dieser Zahl trägt, vorhanden ist, so sah der Pythagoreer Eurytus in jedem Naturding den Träger einer besonderen bestimmten Zahl"; unter der Anwendung der Zahlen auf die Figuren versteht Schw., daß man die Figuren der Kürze wegen mit Zahlen bezeichnete (numerierte).

31) Die Zahl ist Materie, insofern das Gezählte materiell ist, z. B. Feuer oder Erde; sie ist es nicht, wenn man von dieser Anwendung auf das Materielle absieht.

32) Bonitz fängt mit diesem letzten Satz das 6. Kapitel an. Zweck und Gutes ist dasselbe. Im 6. Kapitel wird aber ausgeführt, daß das Gute den Dingen nicht von den Zahlen kommt.

33) Εὐλόγιστος, leicht zu berechnen, wie Quadratzahl, Kubikzahl.

34) „So entstehen z. B. Knochen, wenn sich das Feuer zur Erde verhält wie vier zu zwei"; Alex. Es kommen also zu zwei Bestandteilen Feuer, die der Erde das Gleichgewicht halten, noch zwei durch Addition hinzu.

35) B mal E mal Γ mal Z = 2 mal 5 mal 3 mal 7 = 210. Es wäre also derselbe Bestandteil, zwei, 105mal genommen Feuer, 3mal genommen Wasser. Es ist aber unmöglich, daß dasselbe, quantitativ gemehrt, sich qualitativ ändert.

36) Nach 1084a 17 sollen die weltbildenden Zahlen nur bis 10 reichen, da bleibt für große Verschiedenheiten der Dinge kein Raum.

37) Sonne und Mond haben nach XII, 8 die gleiche Zahl von Sphären.

38) Kehle, Zähne und Lippe.

39) Es wäre dies die Zahl 24. Nach Alexander 814 käme sie so heraus: 12 Bilder im Tierkreis, 8 Himmelssphären, 4 Elemente.

40) Wo doch weniger Ebenmaß herrscht.

Namen- und Sachverzeichnis.

Der Asteriskus bezeichnet die 2. Hälfte der Metaphysik.

A.

Agnostizismus bekämpft 83 bis 98; vgl. 196 Anm. 27 u. 28.
Ägypten 21.
Aktus, Gegensatz v. Potenz s. 9. Buch; Gott, reiner Aktus 93*, 181.
Akzidenz, d. Gegensatz von akzidentellem und substanziellem Sein beherrscht die ersten 8 Bücher der Metaphysik. Vgl. 155* Anm. 1; 159* Anm. 1 u. 2.
Alexander von Aphrodisias 17.
Alkmäon 32.
Allgemeine das, Gegenstand d. Wissenschaft 213, 186*, 193; d. Allgemeine nicht Substanz 172.
Anaxagoras 27, 28, 29, 37, 40, 44, 88, 92, 93, 100, 48*, 68, 86, 94, 104, 116, 148.
Anaximander 86*.
Anaximenes 26.
An sich einem Subjekte zukommen 149.
Antisthenes 184, 8*.
Archytas 6*.
Aristipp 59.
Arithmetik hat größere Gewißheit als die Geometrie 22, 111*.
Atlas 129.
Augustin 194.
Averroes 209.
Avicenna 209.

B.

Bäumker 156*.
Bekkersche Ausgabe d. Metaphysik 16.
Bender 17.
Berkeley 166*.
Bessarion 17.
Bonitz 16, 17, 18.
Brandis 179*.
Brentano 178*.
Bullinger 16, 18.

C.

Chaos 94*, 148.
Christ 16.

D.

Darwinismus 185*.
Demokrit 30, 92, 93, 173, 5*, 86, 113.
Dialektiker 80; soviel wie Platoniker 30*.
Diogenes 26.
Diogenes v. Laërte 195*.
Dionysien 131.

E.

Einzelne das, kann nicht gewußt und definiert werden 165, 208 Anm. 26.

Einheit Gottes 105*, 185.
Eleaten 104 Z. 27.
Element 105; im Sinne des wirkenden Prinzips 85*.
Empedokles 26, 29, 36, 37, 39, 50, 58, 64, 68, 69, 70, 93, 107, 86*, 94, 104, 148.
Entelechie und **Energie** 160*.
Entwickelungslehre verworfen 96*, 103 Z. 41, 148 Z. 20.
Entwickelung keine in Gott 181*, 185.
Epicharmus 94, 133*.
Eros 28.
Eudoxus 147* Z. 27, 116*, 98*.
Euenus 108.
Eurytus 151*.
Ewigkeit der Welt falsch begründet 92*ff., 180* Anm. 30 u. 34; Ewigkeit d. Geistes von Aristoteles nicht gelehrt 88*, 177* Anm. 12.

F.

Form ist die Substanz im vorzüglichen Sinne 108 Z. 5; substanziale F. 182 Anm. 9, 199 Anm. 5.

G.

Geworden 142 Z. 13; vgl. 194* Anm. 8.
Gewordene Materie 4* Z. 30, 87* Z. 6.
Gott, wie bezeichnet man ihn vulgär 96*; seine Erkenntnis umfaßt auch das Außergöttliche 24, 69, 181, 193, 101*f., 186; er ist außer aller Gattung 163*.
Gute das, gleich schön 103, 148*; verschieden davon 112*, 57*; so viel als das Weswegen 25; wie ist es Prinzip 104*; das wirkliche und das scheinbare Gute 95*.

H.

Hegel 166*.
Hellen 133.
Heraklit 26, 35, 83, 94, 100, 65*, 68.
Hermes 114, 22*, 28.
Hermotimus 28.
Hesiod 28, 39, 68.
Hippasus 26.
Hippon 26.
Homer (Zitat aus der Ilias) 93, 105* (Erklärer Homers), 153*.

I. (J.)

Ideenlehre Platos von Aristoteles wohl falsch gedeutet 184.
Individuelle Materie die gehört zum Wesen des Einzeldings 165 Z. 13.
Jon 133.
Italische Philosophen, italische Schule s. Pythagoreer.

K.

Kallippus 99*.
Kant 166*, 170*.
v. Kirchmann 17.
Kratylus 35, 94.
Kreatianismus des Aristoteles 193 Anm. 26 u. 27, 203 Anm. 7, 178*, 185*; Entstehung der Seele durch Kreation 178*.
Krische 100*.

L.

Leukippus 30, 93*.
Logik, die Metaphysik des Aristoteles ist nicht mit logischen Partien durchsetzt 171* Anm. 12; vgl. indessen 149 Z. 21 und 206 Anm. 16.
Lykophron 14*.

M.

Magier 146*, 195.
Materie, ihr Begriff 148; erste

Materie 9*; synonym mit der Potenz 185* Anm. 60; sinnliche und intelligible Materie 165, 13*; die Gattung Materie der Arten 133 Z. 39, 170 Z. 28; Materie, Prinzip der Individuation 209 Anm. 31; an sich unerkennbar 165 Z. 26, vgl. 215 Anm. 64.
Mathematische, das, 13. Buch 2. u. 3. Kap.; unterschieden von den Ideen 3. B. 6. K.; das Mittlere 35.
Mathematische Körper der 42.
Megariker 18*.
Melissus 33.
Metaphysik, ihr Begriff 1, 4; ihr Name kommt bei Aristoteles nicht vor 4.

N.

Nacht die 94*, 148*; aus der 94*.
Natorp 197, 208, 209, 213.
Natur, verschiedene Bedeutungen des Wortes 5. B. 4. K.; Prinzip der Bewegung im Bewegten selbst 137.
Naturding 106 Z. 38.
Natürlicher Ort 150*.
Naturphilosophen 82, 138, 168, 78*, 93.
Nemeische Spiele 117.

O.

Okeanos 26.

P.

Parmenides 27, 28, 33, 71, 98, 141*.
Pausen 28*.
Phädon (Platons) 45, 117*.
Pherekydes 148*.
Philosophie, Selbstzweck und göttlichste Wissenschaft 1. B. 3. K.; erste Philosophie 4, 139, 68* Z. 40.
Philosophische Disziplinen drei theoretische, Physik, Mathematik u. Theologie 139.
Phrynis 51.
Physiker s. Naturphilosophen.
Plato 34—36, 37, 42—49, 58, 95, 146, 38*, 88, 93.
Plejaden 153*.
Polus 19.
Prantl 194*.
Protagoras 63, 87, 4. B. 3. K., 11. B. 6. K., 18*, 37.
Pyrrha 133.
Pythagoras 32.
Pythagoreer 31 f., 34 ff., 41 f., 58, 70, 167, 38*, 96, 113, 119, 126, 145, 147.
Pythische Spiele 117.

R.

Reihe der Gegensätze 32, 75*, 95.

S.

Scholastik 193 Anm. 28, 199 Anm. 5.
Schwegler 17 Z. 4 u. 35.
Seiende das, als solches Gegenstand der Metaphysik 6. B. 1. K.; ist nicht Gattung 64 Z. 40; seiend im Sinne von wahr 6. B. 4. K., 9. B. 10. K.; das mitfolgend Seiende 6. B. 3. u. 4. K.; alles Seiende entweder aktuell oder materiell 112*.
Silvester Maurus 17.
Simonides 24, 147*.
Sinnenwesen 195.
Sokrates 85, 113*, 134; S. der Jüngere 167.
Sophisten 59, 80, 140, 71*.
Sophistik 140, 71*.
Sophokles 108.
Speusippus 146, 96*.
Sphären 3, ihre Zahl 12. B. 8. K.
Sphärengeister 2 f.

Subjekt sein, so viel als an und für sich bestehen 205.
Substanz hat 4 Bedeutungen 7. B. 3. K.; Substanz erste 205.
Substrat, zu unterscheiden von Subjekt 212 Anm. 52.
Styx 26.
Syrianus 193*.

T.

Tethys 26.
Thales 26.
Thargelien 131.
Theologen (Kosmologen, alte Götterlehre) 68, 93*.
Theologie 4, 139, 70*; vgl. 24 Z. 18.
Timotheus 51.
Thomas v. Aquin 7, 11, 15, 17.
Trendelenburg 190*.

U.

Ungeworden 192 Anm. 21.
Unsterblichkeit der Seele 88*, 177*, 178*.
Ursache vierfach 1. B. 3. K.; den Ursachen alles Seienden gelten besonders die 4 letzten Bücher der Metaphysik.
Urzeugung 209.

V.

Voraussetzungen 195.

W.

Wahrheit, eigentlicher Gegenstand der Wissenschaft 214 Anm. 53.
Weisheit, welche Gründe sie erforsche 1. B. 2. K., 3. B. 1. u. 2. K., 11. B. 1. K.
Wellmann 17.
Welt, nur eine 100*.
Werden, schlechthinniges 182 Anm. 9.; es wird das ganze, nicht die Form 209 Anmerkung 31.
Wesen, so viel als zweite Substanz 205 Anm. 9.
Wesentliches Sein 182 Anm. 8.
Wilhelm v. Moerbeck 24*.
Wirklichkeit, nicht der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft 214 Anm. 53.
Wirkungskraft Gottes bewegt die Welt 184*.
Wissenschaft, Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen 20.

X.

Xenophanes 33, 94.

Z.

Zahlen sind keine Substanzen 14. B. 1. u. 2. K.
Zeller 18, 209, 213, 171*, 177, 182, 184.
Zeno 71.
Zeus 148*.
Zweck, Gott Zweck der Welt 12. B. 10. K.
Zweckursache in der Natur kann nicht übersehen werden 28, 183 Anm. 12.

Halle a. S. Druck von Otto Hendel.

This book should be returned
the Library on or before the last d
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

1880 649

Ga 112.675
Metaphysik;
Widener Library
002776976
3 2044 085 096 998